MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81188-7

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

MAURER, THEODOR

TITLE:

RELIGIONSLEHRE SPINOZAS ...

PLACE:

STRASSBURG

DATE:

1898

Master Negative #

93-81188-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sp4
FM3

Maurer, Theodor, 1873-
Die Religionslehre Spinozas im Theologisch-politischen Traktat. Strassburg, Druck der Strassburger neuesten Nachrichten, vrm. H. L. Kayser, 1898.
69 p. 24cm.

Thesis, Strassburg.

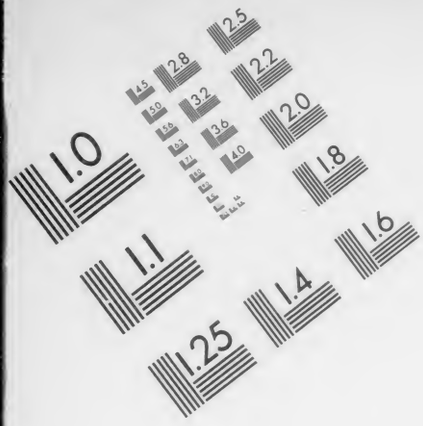
Another copy in Special Collections (Spinoza) 1898.
Volume of pamph lets.

NNC

Restrictions on Use:

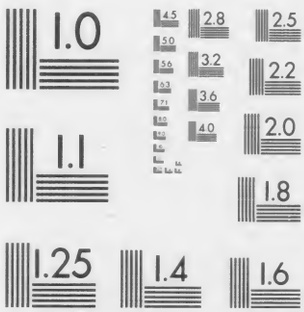
TECHNICAL MICROFORM DATA

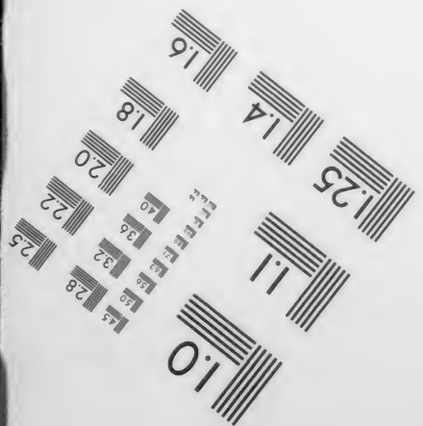
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3/23/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



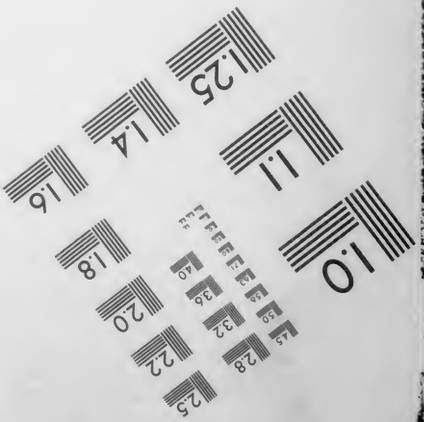
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



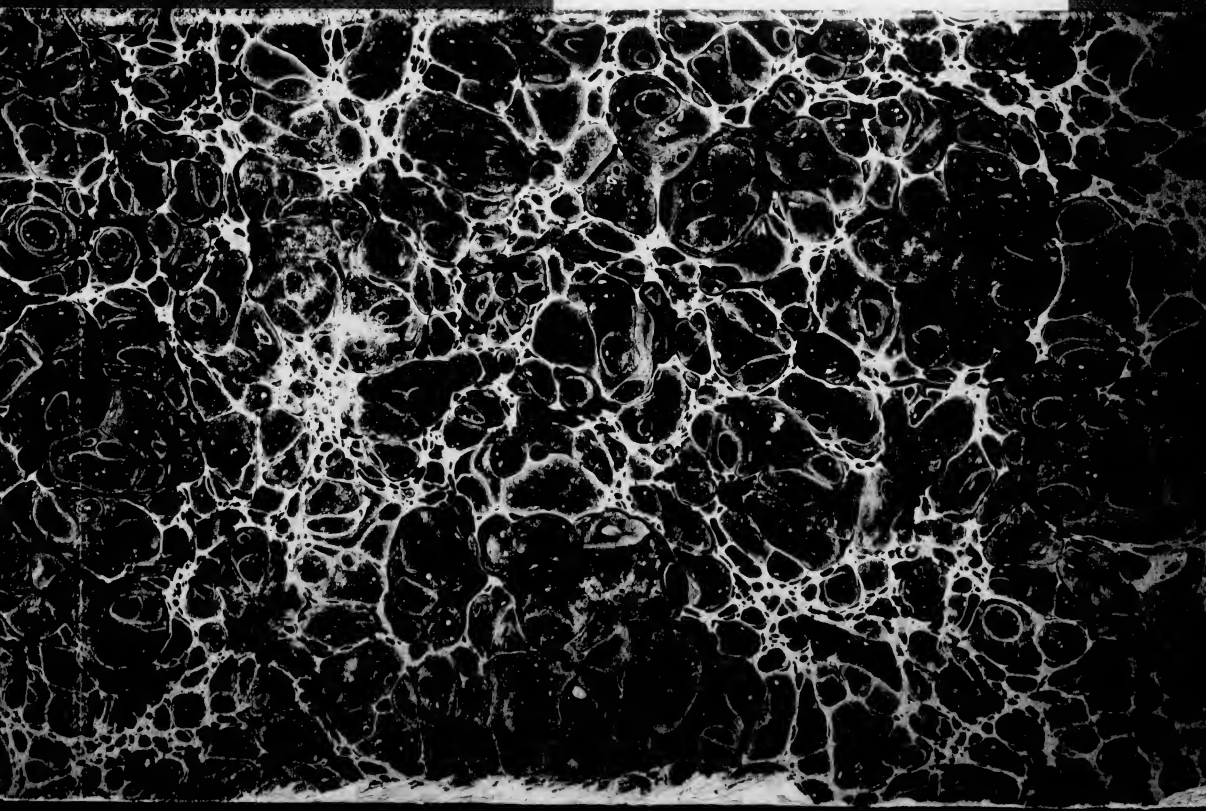


MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Maurer

Die religionslehre Spinozas im theologisch-politischen traktat.



193Sp4 FM3

Columbia University
in the City of New York

Library

DIE

RELIGIONSLEHRE SPINOZAS

IM

THEOLOGISCH-POLITISCHEN TRAKTAT.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER

DOKTORWÜRDE DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT IN STRASSBURG

VORGELEGT VON

THEODOR MAURER.

STRASSBURG
DRUCK DER STRASSBURGER NEUESTEN NACHRICHTEN, VRM. H. L. KAYSER.
1898.

DIE

RELIGIONSLEHRE SPINOZAS

IM

THEOLOGISCH-POLITISCHEN TRAKTAT.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER

DOKTORWÜRDE DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT IN STRASSBURG

VORGELEGT VON

THEODOR MAURER.

STRASSBURG
DRUCK DER STRASSBURGER NEUESTEN NACHRICHTEN, VRM. H. L. KAYSER.
1898.

Von der Fakultät genehmigt am 31. Juli 1897.

In der vorliegenden Abhandlung soll eine Darstellung der Religionslehre Spinozas gegeben werden, wie sie im Tractatus theologico-politicus niedergelegt ist. Der Verfasser weiss wohl, dass ein vollständiges Bild der Religionslehre Spinozas ohne eine Berücksichtigung der Korte Verhandeling und der Ethik nicht gewonnen werden kann, und hofft, die vorliegenden Ausführungen durch eine gleiche Untersuchung jener Schriften später ergänzen zu können. —

Eine Religionslehre Spinozas! Die Zeiten sind vorüber, in denen eine solche als eine contradictio in adiecto galt, in denen man Spinoza nicht nur in theologisch befangenen[1]), sondern auch in philosophischen[2]) Kreisen ohne weiteres unter

[1]) So z. B. Christian Kortholt: De tribus impostoribus magnis liber, cura editus Chr. Kortholti, Kiloni 1680. Über Spinoza: Sectio III, p. 139—214.

[2]) Cf. Voltaires berühmt gewordene Verse (Poés. philos.: Les systèmes):

Alors un petit Juif, au long nez, au teint blême,
Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
Caché sous le manteau de Descartes, son maître,
Marchant à pas comptés, s'approcha du grand être:
„Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas."

Vergl. hiermit auch das Urteil Pufendorfs in dem an Thomasius gerichteten Briefe vom 19. Juni 1688 (Briefe von Pufendorf, herausgegeben und erläutert von Konrad Varrentrapp, p. 33): Spinosam habe ich gekannt, der war ein leichtfertiger Vogel, deorum hominumque irrisor und hatte das novum Testamentum und

AUG 28 1900 b. c. a. 10
m 5 Oct 1900
293044

die religionslosen Atheisten zählte. Man hat allmählich an unserem Philosophen jene innige, „gotttrunkene“ Frömmigkeit und Religiosität schätzen und verehren gelernt, wie sie nur Wenigen eigen ist; man hat in Spinoza einen jener religiösen Genien entdeckt, die fern vom geräuschvollen, leidenschaftlich erregten Treiben der Welt ihre eigenen Pfade gehen. Zu einer solchen Würdigung gelangte man aber an der Hand der eigentlich philosophischen Schriften, besonders der Ethik. Der Tractatus theologico-politicus, der doch ex professo über das Wesen der Religion handelt, kam weniger oder gar nicht in Betracht. Woran lag dies? Offenbar daran, dass er mit der Philosophie Spinozas nicht ganz in Einklang zu stehen, ja die dort vertretene Position geradezu preiszugeben schien. So bot er fanatischen Gegnern eine willkommene Gelegenheit, die persönliche Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit unseres Philosophen in ein möglichst ungünstiges Licht zu setzen[1]). Daneben fehlte es freilich auch nicht an Versuchen, die jene Diskrepanz zu mildern bestrebt waren, ja eine Übereinstimmung mit der Philosophie Spinozas statuierten. So H. Ritter (Geschichte der christlichen Philosophie [1852] VII. Teil, p. 198—201), Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie, 2. Band (der Jubiläumsausgabe), p. 328 und F. Rauh (Quatenus doctrina, quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohaereat, Tolosae MDCCCXC). Unsere eigene Stellung diesen sich widersprechenden Auffassungen gegenüber werden wir später darzulegen haben. Vorläufig genügt es, auf das Problem hinzuweisen. Die erste Vorbedingung für dessen Lösung ist eine möglichst vorurteilsfreie und erschöpfende Darstellung der Religionslehre des Tractatus theologico-politicus. Ehe wir jedoch zu derselben über-

Alcoran in einen band zusammen gebunden. Ich finde auch nichts subtiles bei ihm, ist aber schon der muhe werth, dass man ihn funditus destruire.

[1]) So spricht M. Joël in seiner Schrift Spinozas theologisch-politischer Traktat etc. (1870) mit der höchsten Entrüstung über die ziemlich durchsichtige Offenbarungsmaske, die Spinoza im ganzen Traktat nicht ablege (p. 6).

gehen, müssen wir über die Entstehungs- und Abfassungszeit des Traktates im Klaren sein.

Die erste Nachricht, dass Spinoza mit der Abfassung des Tractatus theologico-politicus beschäftigt sei, enthält der im September oder Oktober 1665 an H. Oldenburg gerichtete Brief (ep. XXX, II p. 305)[1]). Hier heisst es: Compono jam tractatum, de meo circa Scripturam sensu: ad id vero faciendum me movent 1. Praejudicia theologorum: scio enim ea maxime impedire, quo minus homines animum ad philosophiam applicare possint; ea igitur patefacere atque amoliri a mentibus prudentiorum satago; 2. Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor; 3. Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio, quaeque hic ob nimiam concionatorum authoritatem et petulantiam uteunque supprimitur. Im Druck erschien der Traktat (anonym) im Jahre 1670 und zwar unter folgendem Titel: Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et rei publicae pace ipsaque pietate tolli non posse. Joh. Epist. I Cap. IV. Vers. XIII. Per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamburgi apud Henr. Künrath[2]) 1670. Somit fiele die Ausarbeitung in die Jahre 1665—70[3]). Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass Spinoza den hier behandelten Fragen erheblich früher nahe getreten ist, ja dass ihm bei manchen bereits in der letzten Jugendzeit die Lösung feststand. So bekennt Spinoza selbst bezüglich der bibelkritischen

[1]) Ich zitiere nach der dreibändigen, zweiten Ausgabe von J. van Vloten und J. P. N. Land.

[2]) In Wirklichkeit wurde der Traktat in Amsterdam bei Christoph Konrad gedruckt.

[3]) Die Unhaltbarkeit der von R. Avenarius (Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus, p. 85 ff.) aufgestellten Hypothese, die unter Berufung auf ep. VII (II, p. 218), XI (II, p. 228), XIII (II, p. 235) und XIV (II, p. 240 und 242) den Traktat in die Jahre 1657—61 setzt, hat Sigwart (B. de Spinozas kurzer

Ergebnisse II, p. 72. Quin addo, me nihil hic scribere, quod *dudum et diu* meditatum non habuerim; et quanquam a pueritia opinionibus de Scriptura communibus imbutus fuerim, non tamen potui tandem haec non admittere. Sicherlich hat Spinoza den Grundstock jener Apologie, die seine Antwort auf den Bannfluch der Synagoge enthielt, unserem Traktate einverleibt[1]). Kuno Fischer glaubt sogar (Geschichte der neueren Philosophie, 2. Band, II. Teil) aus dem Tenor einiger Stellen im 12. Kapitel deren ursprüngliche Zugehörigkeit zu jener Apologie erschliessen zu dürfen. Er denkt wohl an Stellen wie folgende: (II, p. 93) Qui Biblia, ut ut sunt, tanquam Epistolam Dei e coelo hominibus missam considerant, clamabunt sine dubio, me peccatum in Spiritum Sanctum commisisse; qui scilicet Dei verbum mendosum, truncatum, adulteratum, et sibi non constans statuerim nosque ejus non nisi fragmenta habere, et denique syngraphum pacti Dei, quod cum Judaeis pepigit, periisse. Verum non dubito, si rem ipsam perpendere velint, quin statim clamare desinent. (II, p. 96) Desinant nos impietatis accusare, qui nihil contra verbum Dei locuti sumus, nec idem contaminavimus; sed iram, si quam justam habere possint, in antiquos vertant, quorum malitia Dei aream, templum, legem, et omnia sacra profanavit et corruptioni subjecit. Und ferner (II, p. 94): Vereor, ne nimis studeant esse sancti, et Religionem in superstitionem convertant; imo ne simulacra et imagines, hoc est chartam et atramentum, pro Dei Verbo adorare incipiant. Ich halte zwar auch aus Gründen, die ich später darzulegen habe, c. XII für einen älteren Bestandteil des Traktates[2]), möchte aber nicht mit Bestimmtheit (übrigens sagt auch K. Fischer a. a. O. S. 311 nur „vielleicht") die oben bezeichneten Stellen direkt der Apologie zuweisen. Muss denn jeder heftige Ausfall gegen Orthodoxie und Buchstabenkult unbedingt gegen die Juden

Traktat von Gott etc. 2. Ausgabe, p. LVII—LX) in überzeugender Weise dargethan, so dass ich hier nicht mehr näher darauf einzugehen brauche.

[1]) Schon P. Bayle war dieser Ansicht.

[2]) Siehe hierüber unten S. 29 Anm. und S. 62 Anm.

gerichtet sein und um deswillen der Apologie angehört haben? Als ob Spinoza keinen Grund gehabt hätte, sich über die gleiche Befangenheit und Engherzigkeit auch der Christen zu ereifern. Die Denkfreiheit, für die der Philosoph eintreten will, wurde doch gerade von den „treuen" und „unermüdlichen" Glaubenswächtern der allgewaltigen christlichen Kirche am meisten unterdrückt oder verfehmt.

Ist aber der Traktat in einem so grossen Zeitraume entstanden, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn er auch Bestandteile enthält, die mit den Ergebnissen der allerletzten Zeit nicht ganz im Einklang stehen, Reste preisgegebener Auffassungen, die der Autor bei der letzten Überarbeitung nicht als solche erkannte oder beseitigte. Dass aber ein widerspruchsvolles Nebeneinander (das eigentlich ein zeitliches Nacheinander ist) der Klarheit der Lehre schadet, liegt auf der Hand. Gerade bei einem der wichtigsten Begriffe, beim Offenbarungsbegriffe, sind m. E. solche Phasen nachweisbar. Wir werden später diese Frage noch zu erörtern haben und möchten hier nur bemerken, dass die verschiedenen Auffassungen der Offenbarung in engem Zusammenhang mit den Wandlungen der Erkenntnistheorie Spinozas stehen[1]).

Nachdem wir uns nun das Wichtigste vergegenwärtigt haben, was die Abfassungs- und Entstehungszeit des Tractatus theologico-politicus betrifft, gehen wir zu unserer Hauptaufgabe über, zur Darstellung der in dieser Schrift enthaltenen Religionslehre.

Ein Grenz- und Rechtsstreit ist es, der das Hauptthema des theologisch-politischen Traktates bildet. Es gilt, das Gebiet der Theologie genau von demjenigen der Philosophie zu scheiden, (II, p. 107 c. XIV Fidem a Philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit; II, p. 113 c. XIV Denique, quoniam haec, quae hic ostendimus (nämlich die Trennung der Fides von der Philosophia) praecipua sunt, quae in hoc tractatu intendo, volo antequam ulterius pergam,

[1]) Über die suprarationale Offenbarungsauffassung, die andern Gründen ihre Entstehung verdankt, siehe unten S. 55 Anm. und S. 29 Anm.

lectorem enixissime rogare, ut haec duo Capita attentius legere, et iterum atque iterum perpendere dignetur), besonders der Philosophie durch Aufhebung der alten Magdstellung die zu ihrer Entwickelung unentratsame Freiheit zu retten, wie schon aus dem p. 3 angeführten Titel erhellt. Eine befriedigende Lösung dieser Aufgabe glaubt nun Spinoza nur durch eine völlige Umgestaltung des herkömmlichen Religionsbegriffs herbeiführen zu können. Bisher betrachtete man die Religion als ein System von Erkenntnissen und berief sich auf den Inhalt der Bibel, der einen spekulativ wissenschaftlichen Charakter trage und als der direkte und ungetrübte Ausfluss aus dem göttlichen Geiste auf absolute Wahrheit und Irrtumslosigkeit den berechtigtsten Anspruch erheben dürfe. Diese Bibel- und Religionsauffassung hat naturgemäss die Verurteilung jeder eigenen, auf die blosse Vernunft gestellten Forschung und die Anerkennung der Herrscherrolle der Theologie im Gefolge. Das Bekenntnis Blyenbergh's ist höchst charakteristisch für diese ganze Richtung: (II, p. 261 ep. XX olim XXXIII) . . . siquando post longum accideret examen, ut naturalis mea cognitio vel videretur cum hoc Verbo (i. e. Dei revelato) pugnare vel minus bene cum eo convenire, tantum hoc Verbum apud me habet auctoritotis, ut conceptus, quos claros esse mihi imaginor, mihi sint potius suspecti, quam ut eos supra et contra illam veritatem, quam in illo libro mihi praescriptam puto, collocarem. Et quid mirum? nam constanter credere volo, illud Verbum esse Dei Verbum; hoc est id provenisse a summo et perfectissimo Deo, qui plures perfectiones includit, quam ego capere possum.

Mit einer solchen Position ist Spinoza nur rücksichtlich des Ausgangspunktes einverstanden: auch er will die Frage nach dem Wesen der Religion auf Grund des Bibelinhaltes entscheiden — aber des wahren, nicht eines künstlich und eigenmächtig zurechtgelegten. Deshalb verlangt er in schroffem Gegensatz zur traditionellen Exegese eine vorurteilsfreie d. h. wissenschaftliche Interpretationsmethode (I, p. 353 praef. . . . plerique tamquam fundamentum supponunt (ad eandem [Scripturam] scilicet intelligendum, ejusque sensum eruendum) ipsam ubique veracem et divinam esse; id ipsum,

quod ex ejusdem intellectione et severo examine demum deberet constare.) Das exegetische Verfahren ist nur dann richtig, wenn es in allen Stücken mit der induktiven Interpretationsmethode der Natur übereinkommt. Wie uns nämlich bei der Naturerklärung vor allem eine historia der einzelnen Erscheinungen d. h. ein Inventar der festen Daten an die Hand gegeben werden muss, auf Grund dessen wir dann erst genau umgrenzte Definitionen bilden können, so hat die Bibelerklärung zunächst ein gesichertes Thatsachenmaterial als Basis festzulegen und hieraus den wahren Gedankengehalt der biblischen Schriftsteller durch unanfechtbare Schlussfolgerungen abzuleiten (II, p. 38 c. VII Eam . . . dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi Naturam, sed cum ea prorsus convenire. Nam sicuti methodus interpretandi Naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia Naturae, ex qua utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus; sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare, et ex ea, tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere).

Welche näheren Bestimmungen enthält nun dieser Begriff der historia? Sie hat erstens mit der Natur und der Eigentümlichkeit der Sprache, in der die einzelnen Bücher abgefasst sind, sich vertraut zu machen, die Bedeutung der einzelnen Worte festzustellen — also die rein philologische Vorarbeit zu erledigen. Die Schwierigkeiten dieser Aufgabe sind, wie Spinoza II, p. 45 ff. hervorhebt, bei den in der Beschaffenheit der hebräischen Sprache und ihrer Tradition begründeten Dunkelheiten und Zweideutigkeiten der Worte, ferner bei dem Fehlen einer Grammatik und eines lexikographischen Hülfsapparates für den Exegeten manchmal unüberwindlich. Zweitens hat die historia bei jedem Buche eine Zusammenstellung und Gruppierung des Stoffes unter Hauptkapitel vorzunehmen, um eine Übersicht über die biblische Lehre von ein und demselben Gegenstand zu ermöglichen. Dabei muss aber jede Korrektur und Umgestaltung einer Bibelstelle durch unsern Verstand auf

das sorgfältigste vermieden werden. Z. B. die Mosaische Gottesvorstelluug ist durch zwei Aussprüche bestimmt: der eine: Gott ist ein Feuer, der andere: Gott ist eifersüchtig. Wollen wir erfahren, ob Gott für Moses wirklich ein Feuer sei, so haben wir diese Gottesanschauung nicht etwa auf ihre Stichhaltigkeit vor dem Forum der Vernunft, sondern auf ihre Vereinbarkeit mit andern mosaischen Behauptungen über das Wesen Gottes zu prüfen. Nun erklärt Moses oft genug, dass Gott mit den sichtbaren Dingen im Himmel und auf Erden nicht die mindeste Ähnlichkeit aufweise. Folglich müssen wir den Ausspruch, der Gott als ein Feuer bezeichnet, und alle andern verwandter Art metaphorisch deuten. Dass Moses aber sich Gott als eifersüchtig vorstellte, erhellt aus vielen Stellen, in denen er Gott menschliche Leidenschaften zuschreibt. — Was Spinoza als dritte und letzte Aufgabe der historia formuliert, ist nichts anderes, als was die moderne Theologie der Einleitungswissenschaft, der allgemeinen und speziellen, zuweist. Sie hat nämlich über die Schicksale der Bibel und ihrer Bücher, über ihre Kanonisierung und die Authentizität ihres Textes zu berichten, ferner dem Lebensgang, Bildungsstand, Wirkungskreis und Charakter jedes Verfassers, sowie dem Anlass, der Abfassungszeit und der Sprache der einzelnen Schriften nachzuspüren. (II, p. 39—41.)

Diese historia soll das feste Fundament bilden, auf dem alle Behauptungen über den Bibelinhalt und die eigentliche biblische Lehre allein ruhen sollen. (II, p. 39 Regula universalis interpretandi Scripturam est, nihil tanquam ejus documentum tribuere, quod ex ipsius historia quam maxime perspectum non habeamus. — ibid. Tota . . . Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet.) Eine übernatürliche Hülfe, eine besondere göttliche Erleuchtung ist bei der nach dieser Methode sich richtenden Exegese nicht notwendig, sondern nur das lumen naturale. (II, p. 50 . . . Non dubito quin unusquisque jam videat hanc methodum nullum Lumen praeter ipsum Naturale exigere. Hujus enim Luminis Natura et virtus in hoc potissimum consistit, quod res scilicet obscuras ex notis, aut tanquam notis datis legitimis consequentiis deducat

atque concludat. Nec aliud est, quod haec nostra methodus exigit.)

Wie ganz anders geartet ist die Interpretation der Gegner! Die einen erklären die gewöhnliche Vernunft für unzulänglich zur Erfassung des Bibelsinnes und rekurrieren auf ein übernatürliches Licht, das aber nur den Gläubigen und Frommen verliehen werde. Treffend bemerkt Spinoza hierzu: Wäre dies richtig, wie hätten jemals die Gottlosen und Ungläubigen — und an sie wandten sich doch gerade die Gottesmänner — fähig sein sollen, Sinn und Bedeutung der prophetischen Rede zu erfassen? Die mosaische Gesetzgebung wäre überflüssig. Denn die Frommen, die das Gesetz allein verstehen könnten, bedürfen ja keines Gesetzes. Die ein Lumen Supranaturale zur Bibelerklärung benötigen, machen sich lächerlich; denn ii sane Lumine Naturali indigere videntur. (II, p. 50 und 51.)

Einen anderen Weg schlägt Maimonides ein. Für ihn steht es von vornherein fest, dass die Bibel nur Vernunftgemässes enthält. Widerstreitet der Wortsinn irgend einer Stelle — sie mag an sich so klar sein, wie sie wolle — der Vernunft, so muss er preisgegeben und eine andere Deutung versucht werden. (II, p. 51 Si Rationi ex ipsius litterali sensu reperiatur repugnare, quantumvis ipse clarus videatur, locum tamen aliter interpretandum censet.) Auf diese Weise ist es dem Maimonides möglich, die tiefsten philosophischen Spekulationen in der Bibel wiederzufinden. (II, p. 53 Supponit, Prophetas in omnibus inter se convenisse, summosque fuisse Philosophos et Theologos.) Mit Recht verurteilt Spinoza ein solches Verfahren als unnütz, gefährlich und absurd. Denn es ist dazu angethan, der schrankenlosesten subjektiven Willkür Thür und Thor zu öffnen. (II p. 53 Supponit, nobis licere secundum nostras praeconceptas opiniones Scripturae verba explicare, torquere et litteralem sensum, quamquam perspectissimum sive expressissimum, negare, et in alium quemvis mutare. II, p. 54 Hanc Maimonidae sententiam ut noxiam, inutilem et absurdam explodimus.)

Ebensowenig als des Maimonides Methode findet die auf Pharisäertradition oder auf päpstliche Autorität sich berufende Exegese Gnade vor Spinoza: Der ersteren fehlt die Gewähr ihrer Unverfälschtheit, der letzteren sogar das Zeugnis der Bibel. (II, p. 44 Fateor quidem eos de eodem (i. e. de vero sensu Scripturae) certiores esse, si qui sunt, qui certam ejus traditionem sive veram explicationem ab ipsis Prophetis acceptam habent, ut Pharisaei autumant, vel si qui Pontificem habent, qui circa interpretationem Scripturae errare non potest, quod Catholici Romani jactant. Attamen, quandoquidem nec de hac traditione, nec de Pontificis authoritate possumus esse certi, nihil etiam certi super his fundare possumus; hanc enim antiquissimi Christianorum, illam autem antiquissimae Judaeorum Sectae negaverunt; et si deinde ad feriem (Auerbach: seriem) annorum attendamus (ut jam alia taceam) quam Pharisaei acceperunt a suis Rabinis, qua hanc traditionem ad Mosen usque proferunt, eam falsam esse reperiemus . . . . Quare talis traditio nobis admodum debet esse suspecta. II, p. 54 Pontificum autem Romanorum authoritatem luculentiori testimonio indigere; et nulla alia de causa hanc reprobo.)

So erscheinen uns die drei Forderungen der historia als eine förmliche Absage an alle durch religionsgemeinschaftliche Interessen und Aufgaben gebundene Bibelforschung. Wir vernehmen hier den Flügelschlag eines freien, nur im Dienste der Wahrheit stehenden Geistes. Spinoza, der ausgestossene Sohn des Judentums, ist der Verkündiger jenes Programms, das eine streng wissenschaftlich gerichtete Theologie in späteren Tagen aufnahm, und an dessen Realisierung sie noch heute arbeitet. Ihm gebührt das Verdienst, die Frage der Bibelkritik in Fluss gebracht zu haben. Die einzelnen Resultate, zu denen er auf diesem Gebiet gelangte, sind freilich heute zum grössten Teile antiquiert[1]). Aber die Thatsache, die

[1]) Sie lassen sich kurz folgendermassen zusammenfassen: Sämtliche Bücher des Alten Testamentes sind nicht die intakten Erzeugnisse derjenigen Schriftsteller, denen sie gewöhnlich zugeschrieben werden, sie sind Fragmente, die erst durch Esra äusserlich zu einem Ganzen vereinigt und chronologisch geordnet wurden. Die Kanonisierung derselben erfolgte durch die Pharisäer des zweiten Tempels. (II, c. 8—10. Vergl. hierzu auch Cornill, Einleitung in das alte Testament, 2. Aufl. p. 4 und 5 und vom selben Verfasser: Der israelitische Prophetismus (1894), p. 126.) Eine gleiche Prüfung der neutestamentlichen Schriften unternimmt Spinoza nicht. Quia id a Viris cum scientiarum tum maxime linguarum peritissimis factum esse audio; et etiam quia tam exactam linguae Graecae cognitionem non habeo, ut hanc provinciam suscipere audeam, et denique librorum qui Hebraea lingua scripti fuerunt, exemplaribus destituimur, ideo huic negatio supersedere malo. (II, p. 86 und 87.)

Spinoza hauptsächlich erweisen wollte, bleibt bestehen: die Bibel ist ein geschichtlich gewordenes, durch Menschenhände hindurchgegangenes Werk, nicht eine Epistola Dei e coelo hominibus missa. (II, p. 93.) Aus dem fragmentarischen Charakter der biblischen Bücher darf aber nicht auf eine Verstümmelung ihres wesentlichen Inhaltes, ihres eigentlichen Lehrgehaltes geschlossen werden. Denn der letztere ist das ewige Gotteswort, das als wahre Religion in aller Herzen eingeschrieben d. h. im menschlichen Geiste seit Urbeginn lebendig ist. (II, p. 94 Nam tam ipsa Ratio, quam Prophetarum et Apostolorum sententiae aperte clamant, Dei aeternum verbum et pactum, veramque Religionem, hominum cordibus, hoc est humanae menti, divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit[1]). Alle Fehler und Entstellungen in den Lesarten, die Nachlässigkeiten in der Chronologie der Bibel sind noch lange kein Beweis dafür, dass die Schrift durchweg fehlerhaft sei. Gerade in den wichtigsten Punkten, die des Menschen Heil betreffen, ist eine Fälschung oder Veränderung völlig ausgeschlossen. (II, p. 100 si Scriptura unquam alind (d. h. etwas anderes als das, was nach Spinoza zur vera Religio gehört) docuit, necessario etiam reliqua omnia docere aliter debuit, quando quidem hoc totius Religionis fundamentum est, quo sublato tota fabrica uno lapsu ruit. Adeoque talis Scriptura

[1]) Dies ist aber keineswegs die einzige Auffassung vom Wesen der Offenbarung — siehe hierüber unten S. 27 ff.

illa eadem non esset, de qua hic loquimur, sed alius prorsus liber. Manet igitur inconcussum, Scripturam hoc semper docuisse, et consequenter hic nullum errorem, qui sensum corrumpere possit, incidisse, qui statim ab unoquoque animadverteretur, nec aliquem hoc depravare potuisse, cujus malitia non illico pateret.)

Um dieser Lehre willen können wir die Bibel mit Recht „die heilige Schrift“ nennen. Denn id sacrum et divinum vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est; et tamdiu tantum sacrum erit, quamdiu homines eo religiose utuntur; quod si pii esse desinant, et id etiam simul sacrum esse desinet; at si idem ad res impias patrandas dedicent, tum id ipsum, quod antea sacrum erat, immundum et profanum reddetur. (II, p. 95.) Nicht anders verhält es sich mit dem Ausdruck Verbum Dei. Die ganze Bibel wird nach Gott benannt nicht deshalb, weil Gott den Menschen eine bestimmte Anzahl Bücher überliefern wollte, sondern nur deshalb, weil sie die wahre Religion enthält. (II, p. 97.)

Welches ist nun diese

Lehre der Bibel?

Die Antwort, die der Philosoph hierauf giebt, wird uns nur verständlich sein, wenn wir seine Untersuchung über die biblischen Grundbegriffe kennen, von denen der

der Offenbarung

fraglos der wichtigste und zentralste ist. Natürlich wird es von grossem Interesse für uns sein, zu erfahren, ob Spinoza gerade bei diesem Teile seiner Arbeit dem eigenen Interpretationskanon treugeblieben ist. — Spinoza findet die Offenbarung mit der Prophetie identisch und definiert ihr Wesen als rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata (I, p. 357 c. 1). Dieser Erklärung zufolge könnte auch die natürliche Erkenntnis den Namen „Offenbarung“ beanspruchen. Denn alles klar und deutlich Erkannte fliesst aus der Idee Gottes und hat Gott, sofern wir an dessen Natur teilhaben,

zum Urheber (ibid. und I, p. 358). Doch nicht über die natürliche Erkenntnis, sondern über die andere Art göttlicher Kundgebung, die man gemeinhin als Offenbarung bezeichnet, will uns Spinoza belehren. Alle Bestimmungen über ihr Wesen will er nur der Bibel entnehmen, als der einzigen Urkunde, die uns über eine so aussergewöhnliche, in der gegenwärtigen Zeit völlig ausgestorbene Erscheinung aufzuklären vermag (I, p. 358). Doch nicht alles, was nach der Darstellung der Bibel göttliche Mitteilung ist, darf als Prophetie betrachtet werden. Denn eine Eigentümlichkeit des israelitischen Volksgeistes besteht gerade darin, in allen Lebenslagen und Verhältnissen aus Gottesfurcht oder Andacht direkt auf Gott zurückzugehen, ohne die besondern Mittelursachen zu berücksichtigen. Wer Geld gewinnt, glaubt es von Gott empfangen zu haben; wer etwas wünscht, dem hat Gott das Herz gelenkt; wer einen Gedanken hat, hält ihn für göttliche Eingebung. Deshalb darf nur dasjenige als Prophetie gelten, was die Schrift ausdrücklich als solche bezeichnet oder was die näheren Umstände unzweifelhaft als solche charakterisieren. (I, p. 359.)

Unter einem Propheten versteht Spinoza einen Sprecher im göttlichen Auftrage, einen Dolmetscher der göttlichen Willenskundgebungen. Er beruft sich für diese Deutung des hebräischen Wortes nâbi' auf die klassische, übrigens auch von Hobbes (Molesworthsche Ausgabe, III, p. 302) verwertete Stelle Exod. 7, 1, in der Aaron zum Propheten des Moses ernannt wird deshalb, weil er für den wenig redegewandten Bruder das Wort zu führen hat (I, p. 357). Wodurch unterscheidet sich nun der Träger der Offenbarung von seiner Umgebung? Was macht den Propheten eigentlich zum Propheten? Zunächst und hauptsächlich zweierlei: Für's erste ein durch und durch sittliches Streben, ein nur auf das Rechte und Gute gerichteter Sinn (I, p. 369, p. 373, II, p. 118); für's zweite nicht etwa eine hochgradig entwickelte Intelligenz, sondern eine lebhafte Einbildungskraft. (Statt der vielen Stellen zitiere ich nur I, p. 363 Asserimus ... ad prophetizandum non esse opus perfectiore mente, sed vividiore imaginatione.) Die

letzte Bestimmung ist, wie sich später zeigen wird, von besonderer Wichtigkeit für Spinoza; denn sie bildet den Grund- und Eckstein der in unserem Traktate unternommenen Religionskritik. Dieser Auffassung scheinen nun zunächst die Angaben der Bibel selbst im Wege zu stehen. Denn in der Bibel ist gar oft von einem aus Prophetenmund zeugenden Gottesgeiste die Rede. Was haben wir unter diesem Ausdruck zu verstehen? Hierüber giebt uns Spinoza Auskunft und zwar auf Grund einer Untersuchung über Sinn und Bedeutung des hebräischen Wortes ruach, das in der Regel mit „Geist" übersetzt wird. Dieses Wort lässt in allen den Stellen, wo von einer Ausgiessung des göttlichen Geistes in die Propheten oder einem ähnlichen Vorgang gesprochen wird, nur eine bildliche Interpretation zu und dient der Veranschaulichung der Thatsache, dass die Propheten von ausserordentlicher sittlicher Reinheit und standhafter Frömmigkeit waren und in dieser Frömmigkeit Gottes Sinn erfassten. Ruach bedeutet nämlich, wie Spinoza nachweist, sowohl Sinn als auch Sinnesmeinung. Deshalb kann auch die imaginatio der Propheten, insofern Gott durch sie seine Beschlüsse kundgiebt, Gottes Sinn genannt und von den Propheten behauptet werden, sie hätten Gottes Sinn (I, p. 363—369). Aus der Bibel selbst macht Spinoza zu Gunsten der imaginatio folgendes geltend. Die Propheten empfingen ihre Offenbarungen in Bildern, Gesichten und Träumen. Zu deren Erfassung bedurften sie natürlich keines vorzüglicheren Geistes, sondern bloss einer lebhaften Einbildungskraft (I, p. 359—369). Wenn aber Moses, als der grösste Prophet des alten Bundes, laut Deut. 34, 10, Num. 12, 6 und 7 und Exod. 33, 17 allein mit Gott de facie ad faciem ut vir cum socio solet (hoc est mediantibus duobus corporibus) verkehrte und infolgedessen wirkliche Worte vernahm (I, p. 363), warum wird auch hier die imaginatio als Erkenntnisart festgehalten? Ferner wo ist der biblische Nachweis dafür, dass allen, denen Spinoza den Namen eines Propheten vindiziert, in Visionen die göttliche Offenbarung zu teil wurde? Bei einem Adam, einem Kain und andern dürfte er nicht zu erbringen sein. Mit einem audivit aut visus est

audire (I, p. 378) ist es nicht gethan. Warum muss sich hier der als real erzählte Vorgang ins Visionäre verflüchtigen? Weder hier noch bei Kain geben Textesdaten Anlass dazu.[1])

Ist aber Spinoza von seiner regula interpretandi in diesem fundamentalen Punkte abgewichen, so liegt auf der Hand, dass er bei den weiteren Folgerungen, die er aus der für ihn als Thatsache feststehenden prophetischen Erkenntnisart zieht, die Angaben der Bibel vergewaltigen oder sie nur teilweise benutzen wird. Ehe wir nun zur Darstellung dieser Folgerungen übergehen, wollen wir uns zunächst Spinozas Auffassung vom Wesen der imaginatio vergegenwärtigen. Wir vermuten, dass dieser Begriff seiner unabhängig von der Bibel entwickelten Philosophie entnommen ist. Welche Rolle ihm Spinoza in der letzteren zuweist, wird uns klar werden, wenn wir die einschlägigen Partien von Eth. II herbeiziehen, die das letzte Wort Spinozas über diese Frage enthalten und die überdies, da Eth. II um 1665 (66) bereits festlag[2]), vor dem Erscheinen wenigstens unseres Traktates abgefasst sind. Vielleicht wird dann eine Gegenüberstellung der nach Eth. II möglichen Consequenzen mit den Bestimmungen des tract. theol.-pol. nicht ohne Nutzen sein. — Nach Eth. II (prop. 13—48) ist die imaginatio eine lediglich auf unsern Körperaffektionen beruhende cognitio externa[3]). Die äusseren Körper

[1]) Übrigens weshalb nimmt Spinoza z. B. einen Kain unter die Zahl der Propheten auf, da schon die erste und hauptsächlichste Bedingung, der animus ad solum aequum et bonum inclinatus, fehlt? Zu dieser Inkonsequenz wurde Spinoza wohl durch die an den Anfang seiner Untersuchung gestellte Identifikation von Prophetie und Offenbarung und durch die Definition der letztern als einer göttlichen Mitteilung verleitet.

[2]) Über die Abfassungszeit von Eth. I, II (und V?) vergleiche F. Tönnies: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. VII. p. 163 ff. und L. Busse: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 90. Bd. p. 81—87.

[3]) Man erinnere sich daran, was Descartes Med. VI über die imaginatio im Gegensatz zur intellectio sagt. An eine direkte und durchgängige Abhängigkeit des Spinoza von Descartes in der Erkenntnistheorie braucht deshalb doch nicht gedacht zu werden.

wirken nämlich auf die flüssigen und durch diese auf die weicheren Teilchen unseres Körpers und drücken ihnen vestigia oder imagines ein. Diese imagines werden von unserem Geiste nachgebildet d. h. vorgestellt und deshalb heisst diese Erkenntnisart imaginatio. (Eth. II, prop. 17, schol., I, p. 90. Ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicimus.) Aus dem Gesagten erhellt, wie irreleitend und unzutreffend hier die deutsche Wiedergabe des Terminus imaginatio mit „Einbildungskraft“ wäre. Diese imaginatio ist nun eine inadäquate Erkenntnisart. Denn die Gegenstände werden (weil sie zugleich mit unserem Körper Erkenntnisobjekt sind) verworren und (weil wir nur einen Teil der Kausalkette überschauen können) vereinzelt und verstümmelt von uns erfasst (cf. prop. 16, 27, 28, 29 und schol. — In der demonstratio zu prop. 28, I, p. 97 werden die Ideen der Körperaffektionen treffend consequentiae absque praemissis genannt.) Über diese individuell differierende Erkenntnisart vermag sich die grosse Menge nicht zu erheben. (Eth. I app., I, p. 71 ... homines pro dispositione cerebri de rebus indicare resque potius imaginari quam intelligere.[1]) Eine Verknüpfung der einzelnen Ideen der Körperaffektionen oder, wie wir sie kurz nennen wollen, der Vorstellungen erfolgt durch das Gedächtnis und die sogen.

Tönnies hat (Hobbes, Leben und Lehre, p. 125) energisch gegen die von den bisherigen Philosophiehistorikern angenommene Abhängigkeit des Spinoza von Descartes Einspruch erhoben und, so weit ich es zu beurteilen vermag, nicht ganz mit Unrecht. Gerade die unten S. 17, Anmerk. 1 angedeutete materialistische Strömung in Spinozas Erkenntnistheorie scheint mir hauptsächlich Hobbesschen Ursprungs zu sein. — Dass freilich Spinoza in den ersten erkenntnistheoretischen Versuchen der Korte Verhandeling (Teil II) zunächst unter dem Einfluss Descartes' stand, ist nicht in Abrede zu stellen. Cf. hierüber auch Freudenthal, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 108, p. 266.

[1]) Über den subjektiven Charakter der imaginatio vergl. auch Eth II, prop. 16, coroll. II, I, p. 89.

Ideenassociation[1]). Dies sind denn auch die beiden Grundformen der Einbildungskraft im gewöhnlichen Sinne.

Damit sind wir auf den Boden des tract. theol.-pol. zurückgekehrt. Von den Vorstellungsbildern und Vorstellungskomplexen, wie sie die Einbildungskraft bei dem Durchschnittsmenschen hervorruft, unterscheidet sich nun die prophetische nur rücksichtlich der Lebendigkeit des Deutlichkeitsgrades. Denn tota certitudo prophetica ... fundabatur ..., quod res revelatatae vividissime, ut nos vigilando ab objectis affecti solemus, imaginabantur (I, p. 373). Als ein Selbstverständliches erscheint es uns deshalb, wenn aus dem Wesen der Einbildungskraft die intermittierende Thätigkeit der Propheten und die Seltenheit der prophetischen Gabe abgeleitet wird. (Quoniam imaginatio vaga est et inconstans, ideo Prophetia Prophetis non diu haerebat, nec etiam frequens, sed admodum rara erat, in paucissimis scilicet hominibus, et in iis etiam admodum raro. I, p. 370.) Wie verhält es sich nun aber mit den anderen Bestimmungen, die sich für Spinoza aus der Einbildungskraft ergeben? Aus der

[1]) Die Theorie des Gedächtnisses, das als die durch die Ordnung und Verkettung der Körperaffektionen bestimmte Verknüpfung der Vorstellungen betrachtet wird (I, p. 91), ruht auf prop. 17, deren coroll., prop. 18 und auf dem in coroll. zu Lemma III formulierten Trägheitsgesetz. (Übrigens dieses letztere ganz in Übereinstimmung mit Hobbes, cf. F. Tönnies: Hobbes Leben und Lehre, p. 189). Hier wird als die physiologische Seite oder wohl richtiger als die physiologische Ursache des Gedächtnisses die Nachwirkung der Körperaffektion angegeben. Demgegenüber muss betont werden, dass Spinoza mit seiner Vestigientheorie nicht imstande ist, eine später eintretende Bewegungsveränderung der Teilchen in unserem Körper mit einer früheren für identisch zu erklären, wenn unser Körper, was in der Regel der Fall ist, in der Zwischenzeit andere Einwirkungen erfahren hat. Dieselbe Affektion wird begreiflicher Weise jetzt andere vestigia hinterlassen als früher. Um aber die Identität solcher Affektionen festzustellen, bedürfte es eines eigenen spontanen Aktes unseres Bewusstseins, von dem hier nirgends die Rede ist. — Das Wesen der Ideenassociation wird im Scholium zu prop. 18, I, p. 91 von Atque hinc ... ab charakterisirt. — Aus der oben skizzierten Theorie erhellt zur Genüge, dass eine produktive, schöpferische Einbildungskraft ein Ding der Unmöglichkeit für Spinoza ist.

Evidenzlosigkeit der simplex imaginatio[1]) erschliesst Spinoza die Notwendigkeit eines signum zur Bestätigung der Wahrheit der Offenbarung. (Cf. I, p. 371. Cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem, sicuti omnis clara et distincta idea, sed imaginationi, ut de rebus, quas imaginamur, certi possimus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium; hinc sequitur, Prophetiam per se non posse involvere certitudinem, quia, ut jam ostendimus, a sola imaginatione pendebat. Et ideo Prophetae non certi erant de Dei revelatione per ipsam revelationem, sed per aliquod signum.) Ein solches Zeichen soll stets vorhanden sein, auch dann, wenn die Bibel nichts davon berichtet. Warum? Scriptura non semper solet omnes conditiones et circumstantias enarrare (ut multi jam notaverunt) sed res potius ut notas supponere (I, p. 373). Doch übergehen wir diese Interpretationsfrage! Wir wissen ja ohnehin, dass Spinoza der unbefangene Bibelinterpret doch nicht so ganz sein kann, der er sein will. Wichtig ist weiter die Bestimmung, dass das Zeichen immer einen subjektiven Charakter trägt. Was den einen Propheten von der Wahrheit seiner prophetischen Mission überzeugte, konnte für den andern, der Welt und Leben in anderer Weise aufzufassen gewohnt war, die gleiche Kraft und Bedeutung nicht haben. (I, p. 373. Sequitur signa pro opinionibus et capacitate Prophetae data fuisse; ita ut signum, quod unum Prophetam certum redderet de sua Prophetia, alium, qui aliis esset imbutus opinionibus, minime convincere posset; et ideo signa in uno quoque Propheta variabant.) Die Gewissheit war aber für den Propheten keine mathematische, d. h. auf einem allgemein gültigen Beweise ruhende, sondern blos eine moralische. Der Prophet war sich seines sittlichen Strebens wohl bewusst und glaubte zuversichtlich, dass Gott den Frommen nicht täuschen könne. Auch die Umgebung sah gerade

[1]) In Übereinstimmung mit Eth. II, cf. z. B. I, p. 90 ...notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere; sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur *carere idea, quae existentiam illarum rerum quae sibi praesentes imaginatur, secludat.*

im animus ad solum aequum et bonum inclinatus die sichere Gewähr dafür, dass sie es mit keinem Betrüger zu thun habe (I, p. 372, p. 373, II, p.118). Denn das Zeichen allein war ein unsicheres Kriterium, erstlich weil es auch bei falschen Propheten nicht fehlte (denn I, p. 372 Deus signa etiam et miracula facit ad tentandum populum) und zweitens weil es — gemäss seinem subjektiven Charakter — wie bei den andern Propheten, so auch bei der Menge bald mehr, bald weniger überzeugend war.[1])

Das individuell differierende Moment, dem wir soeben beim Zeichen begegnet sind, tritt in nicht minder ausgeprägter Weise bei der Offenbarung selbst hervor. Revelatio — so heisst es I, p. 373 — variabat in uno quoque Propheta pro dispositione temperamenti corporis, imaginationis, et pro ratione opinionum, quas antea amplexus fuerat. Ist dies ganz korrekt, wenn behauptet wurde (I, p. 369) Possumus jam ... sine scrupulo affirmare, Prophetas *non nisi ope imaginationis* Dei revelata percepisse, hoc est mediantibus verbis vel imaginibus, iisque veris aut imaginariis, und (I, p. 371) ... (Prophetia) *a sola imaginatione* pendebat? Sollte also nicht vielmehr nur aus der Einbildungskraft die subjektive Verschiedenheit abgeleitet werden? Sehen wir einmal zu, wovon die prophetische Einbildungskraft hier abhängt. Erstens von einem intellektuellen Moment, das je nach seiner Stärke eine lichtvolle, elegante oder eine verworrene Anordnung bedingt (I, p. 374. Pro dispositione imaginationis autem sic etiam variabat; nempe, si Propheta erat elegans, stylo etiam eleganti Dei mentem percipiebat, sin autem confusus, confuse.) Zweitens von der durch das Berufsleben eines jeden gegebenen Gewohnheit der Vorstellungsverknüpfung (ibid. et sic porro circa revelationes, quae per imagines repraesentabantur; nempe, si Propheta erat rusticus, boves et vaccae, etc.; si vero miles, duces, exercitus; si denique aulicus, solium regium et similia ipsi repraesenta-

[1]) Wenn in der Bibel Wunder als „Zeichen" angegeben werden, so ist damit noch nicht gesagt, dass die Propheten wirklich Wunder verrichteten, wie uns später der Abschnitt über die Wunder zeigen wird.

bantur). Der subjektiv differierende Charakter, der den Produkten der Einbildungskraft anhaftet, wurzelt aber doch nicht nur in diesen, sondern auch in den beiden der imaginatio (I, p. 373) koordinierten Faktoren, dem temperamentum corporis und den opiniones. Die beiden letzteren sollten darum eigentlich in gleicher Weise wie die beiden ersteren der imaginatio untergeordnet sein. Doch diese Abweichung, die im Grunde auf einer ungenauen Fassung und Begrenzung des Imaginationsbegriffes beruht, ist insofern belanglos, als sie die Subjektivität der Offenbarung überhaupt bestehen lässt. Für die so gefundenen 3 resp. 4 Rubriken sucht nun Spinoza Belege der Bibel zu erbringen. Am meisten nehmen sein Interesse die opiniones in Anspruch (I, p. 376). At quod Prophetiae sive repraesentationes pro opinionibus Prophetarum, quas amplexi fuerint, etiam variarent, et quod Prophetae varias, imo contrarias habuerint opiniones et varia praejudicia (loquor circa res mere speculativas, nam circa ea, quae probitatem et bonos mores spectant, longe aliter sentiendum), curiosius et prolixius ostendam; nam hanc rem majoris momenti esse puto. Die Tragweite dieser Bestimmung erhellt auch sofort: (ibid.) Inde enim tandem concludam, Prophetiam nunquam Prophetas doctiores reddidisse, sed eos in suis praeconceptis opinionibus reliquisse, ac propterea nos iis circa res mere speculativas minime teneri credere. Nur eine verkehrte Bibelinterpretation konnte rücksichtlich der theoretisch-spekulativen Elemente des Offenbarungsgehaltes zum entgegengesetzten Resultate kommen. (I, p. 376) Mira quadam praecipitantia omnes sibi persuaserunt, Prophetas omnia, quae humanus intellectus assequi potest, scivisse. Et quamvis loca quaedam Scripturae nobis quam clarissime dictent, Prophetas quaedam ignoravisse, dicere potius volunt, se Scripturam iis in locis non intelligere quam concedere, Prophetas rem aliquam ignoravisse, aut verba Scripturae ita torquere conantur, ut id, quod plane non vult, dicat. Sane si horum utrumvis licet, actum est cum tota Scriptura; frustra enim conabimur aliquid ex Scriptura ostendere, si ea, quae maxime clara sunt, inter obscura et impenetrabilia ponere licet, aut ad libitum interpretari. So weist der Tenor der biblischen Erzählung Josua 10, 11, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit darauf hin, dass Josua oder der Verfasser des gleichnamigen Buches eine falsche Auffassung vom Sonnensystem hatte (I, p. 377).

In allen Punkten, die das theoretische Gebiet betreffen, konstatiert deshalb Spinoza eine Akkommodation der Gottheit an den Bildungs- und Wissensstand der Propheten. Den „Weisen aus dem Morgenlande", die an astrologische Thorheiten glaubten, wurde die Geburt Christi durch einen Stern geoffenbart. Die Auguren Nebukadnezars sahen in den Eingeweiden der Opfertiere den Untergang Jerusalems (I, p. 374). Dem Noah wurde unter Anbequemung an sein Weltbild die Vernichtung der Menschheit verkündet. Denn er glaubte in der That, dass nur Palästina von Menschen bewohnt sei (I, p. 378). Gerade von den Trägern der Offenbarung bemerkt Spinoza, dass sie, quamvis prophetae, homines tamen fuerunt et nihil humani ab ipsis alienum existimandum (I, p. 378). Dies tritt in unverkennbarer Weise in ihrer Gottesauffassung zu Tage. Denn (ibid.) nihil singulare de divinis attributis docuerunt, sed admodum vulgares de Deo habuerunt opiniones; ad quas etiam eorum revelationes accommodatae sunt [1]).

---

[1]) Die gewöhnlichen Gottesvorstellungen werden I, p. 370 aus dem Wesen der imaginatio abgeleitet: Patet deinde (d h. cum Prophetae imaginationis ope Dei revelata perceperint), cur Prophetae omnia parabolice et aenigmatice perceperint et docuerint, et omnia spiritualia corporaliter expresserint: haec enim omnia cum natura imaginationis magis conveniunt. *Nec jam mirabimur, cur Scriptura vel Prophetae, adeo improprie et obscure de Dei Spiritu sive mente loquantur,* ut Numeri cap 11 vers. 17 et Primi Regum cap 22 vers. 2 etc. Deinde quod *Michaeas Deum sedentem, Daniel autem ut senem vestibus albis indutum, Ezechiel vero veluti ignem* et qui Christo aderant, Spiritum Sanctum ut columbam descendentem, Apostoli vero ut linguas igneas, et Paulus denique, cum prius converteretur, lucem magnam viderit. Haec enim *omnia cum vulgaribus de Deo et Spiritibus imaginationibus* plane conveniant. Das Zustandekommen solcher Vorstellungsgebilde macht denn auch Eth II, prop. 47 schol. I, p. 110 begreiflich: Quod autem homines non aeque claram Dei ac notionum communium habeant cognitionem inde fit, quod imaginari nequeant ut corpora, et *quod nomen Deus*

Wir heben aus der Fülle der von Spinoza gebrachten Beispiele nur einige heraus. Adam wusste nicht, dass Gott allgegenwärtig sei, und verbarg sich vor ihm. Die Gottheit wurde ihm mithin nur nach seiner Fassungskraft geoffenbart, nämlich als ein Wesen, das weder allgegenwärtig noch allwissend ist. Ebenso verhält es sich bei Kain. Laban sah den „Gott Abrahams", weil er glaubte, jede Nation habe ihren eigenen Gott (I, p. 378). Selbst Moses, der auf die göttliche Versicherung, dass die Israeliten ihm gehorchen würden, antwortete: »Wenn sie mir jedoch nicht glauben und meiner Stimme nicht gehorchen", schien die Vorstellung gehabt zu haben, Gott wisse die künftigen Handlungen der Menschen nicht (I, p 379). Diese opiniones vulgares wurden in den angeführten Beispielen durch die persönlichen Gottesprädikate des Theismus korrigiert. Doch haben etwa die letzteren einen höheren Erkenntniswert d. h. erheben sie sich aus der bloss subjektiven Imaginationssphäre in die Region allgemeingültiger Vernunftwahrheiten? Für Spinoza ist dies unter keinen Umständen der Fall. Die theistischen Vorstellungen sind nicht minder inadaequat. Denn auch von ihnen gilt, dass sie Gottes absolute Essenz nicht ausdrücken, sed tantum ejus effecta et promissa, hoc est ejus potentiam, quatenus per res visibiles manifestatur (II, p. 103). Nach einer intellectualis Dei cognitio, quae ejus naturam prout in se est considerat, et quam naturam homines certa vivendi ratione imitari non possunt, neque tanquam exemplum sumere ad veram vivendi rationem instituendam dürfen wir bei den Propheten nicht forschen (II,

junxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus extermis afficiuntur. Aber auch wenn wir nicht auf Eth II rekurrieren, die oben zitierte Stelle I, p. 370 beweist zur Genüge, wie berechtigt die p. 37 ausgesprochene Forderung einer Unterordnung der opiniones unter die imaginatio war. — Die bei der letzten Überarbeitung nicht völlig ausgeglichene Differenz zwischen der um I, p. 370 (den letzten Abschnitt des ersten Kapitels) sich lagernden Schicht und I, p. 373 ff. weist m. E. auf eine Verschiedenheit der Abfassungszeit der beiden Partien hin. Offenbar ist der zuerst genannte Bestandteil der jüngere. Dafür spricht der engere Anschluss an Eth II.

p. 105). Dass hier eine Beeinflussung der Bibelexegese durch Spinozas System stattfindet, springt sofort in die Augen. Wenn Gott sich der imaginatio der Propheten anders als der ratio Spinozas offenbarte, so kann er dies nur mit Rücksicht auf die imbecillitas humana gethan haben: so argumentiert eigentlich Spinoza[1]). Ob freilich gerade der Akkommodationsakt Gottes nicht selber wieder ein inadäquates Moment involviert, ist eine Frage, die wir später noch zu erörtern haben.

Sind aber die theoretisch-spekulativen Bestandteile der Offenbarung individuell differierend, einander widersprechend, ja falsch, was ist dann eigentlich an aller Offenbarung für uns verbindlich? Hierauf antwortet Spinoza I, p. 383: Concludimus (aus der eben angeführten Thatsache) itaque nos Prophetis nihil aliud teneri credere praeter id, quod finis et substantia est revelationis; in reliquis, prout unicuique libet, liberum est credere. So lehrt die Offenbarung Kains nur, dass Gott den Kain zum rechten Leben ermahnt, nicht etwa, dass es einen freien Willen gebe, obwohl in der göttlichen Ermahnung deutlich die Freiheit des Willens vorausgesetzt ist.

[1]) Neben der göttlichen Akkommodation wird hie und da noch eine Akkommodation der Propheten an die Vorstellungen der Menge genannt. So z. B. II, p. 17 bei Mose, bei Paulus II, p. 8. Dies setzt eine geistige Superiorität der Propheten voraus und hat eine bewusste, zweckbedingte Umgestaltung der revelatio im Gefolge (deshalb denn auch II, p. 6 die vorsichtige Ausdrucksweise: De ipso Mose etiam dicendum est, eum *ex revelatione vel ex fundamentis ei revelatis* percepisse . . .), Bestimmungen, die mit der bisher entwickelten Theorie nicht vereinbar sind. Zum ersten Male und zwar in schroffer, bedingungsloser Fassung tritt die obige Akkommodationslehre in ep. XIX (vom 5. Januar 1665) hervor, II, p. 255. Dico, Scripturam, quia plebi praecipue convenit et inservit, contiuno humano more loqui: plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est. . . . loc acta *integras Parabolas* Prophetae *finxerunt*. . . . Atque juxta hanc *Parabolam magis* quam *juxta veritatem omnia* sua verba *ordinarunt*. — Welche Rolle gerade dem ratiocinium in der revelatio zukommt, erhellt aus dem 11. Kap. cf. II, p. 88 Prophetiae mera tantum dogmata et decreta continent, quia in iis Deus quasi loquens introducitur, qui non ratiocinatur, sed ex absoluto suae naturae imperio decernit. ibid. Prophetae authoritas ratio-

Von der Offenbarung Michas sind wir nur zu glauben verpflichtet, dass Gott den Propheten den wahren Ausgang der Schlacht Ahabs gegen Aram habe schauen lassen. Von den andern in dieser göttlichen Mitteilung enthaltenen Elementen können wir halten, was wir wollen. Alle Offenbarungen verfolgen aber ausnahmslos einen Zweck: die Versittlichung der Menschheit. Sie stimmen rücksichtlich ihrer Vorschriften zur Regelung unseres Lebens vollkommen überein I, p. 383 . . . Prophetas res, quae solam speculationem, *et quae non charitatem et usum vitae spectant,* ignorare potuisse, et re vera ignora visse, contrariasque habuisse opiniones; und II, p. 43 re vera de iis (i. e. de sententiis, quae usum vitae spectant) nulla inter Scriptores Bibliorum unquam fuit controversia. Spinoza betrachtet daher die Bestimmungen, die hierauf Bezug haben, als die eigentliche Lehre der Propheten. Sie lässt sich kurz in den Satz zusammenfassen: Sei gehorsam gegen Gottes Gebote und liebe deinen Nächsten wie dich selbst. (Neben vielen anderen Stellen II, p. 108 . . . quidnam unusquisque exequi debeat, ut Deo obsequatur, ipsa etiam Scriptura plurimis in locis quam clarissime docet: nempe totam

---

cinari non patitur. II, p. 89 Nolo tamen absolute negare, Prophetas ex revelatione argumentari potuisse, sed hoc tantum affirmo, *quo Prophetae magis legitime argumentantur, eo eorum cognitio, quam rei revelatae habent, ad naturalem magis accedit;* atque ex hoc maxime dignosci, Prophetas cognitionem supra naturalem habere, quod scilicet pura dogmata sive decreta sive sententias loquantur: et *ideo summum Prophetam Mosen nullum legitimum argumentum fecisse. — Omnia argumenta Mosis . . intelligenta sunt; quod scilicet non sunt ex scriniis Rationis desumpta,* sed tantum dicendi modi, quibus Dei decreta efficocius exprimebat et vivide imaginabatur. Danach erscheint auch die oben zitierte Stelle II, p. 6 in einer neuen Beleuchtung. Die Diskrepanz mit der früheren Theorie ist wohl gemildert, aber nicht völlig beseitigt. — Das intellektuelle Moment, das, wie p. 19 erwähnt wurde, die Offenbarung bedingt, dient der Auffassung (cf. percipiebat), nicht der wirkungskräftigeren Umgestaltung der Offenbarung. Es schafft die bald mehr bald weniger schöne Form der Prophetie, produziert aber selbst bei der denkbar höchsten Steigerung immer noch ein Inadäquates: denn alles Ästhetische ist und bleibt ein Imaginationsmässiges (Eth I app.).

legem in hoc solo consistere, in amore scilicet erga proximum; quare nemo etiam negare potest, quod is, qui ex Dei mandato proximum tanquam se ipsum diligit, re vera est obediens et secundum legem beatus, et qui contra odio habet, vel negligit, rebellis est et contumax.)

Dass nun die Propheten in dieser Lehre übereinstimmen, wird von Spinoza zwar behauptet, aber nirgends bewiesen. Es ist ihm dies eine von vornherein feststehende Thatsache (II, p. 108. Non opus habeo, ad rem manifestissimam demonstrandam, textus Scripturae, qui oboedientiam commendant, et quorum perplures in utroque Testamento reperiuntur, coacervare). Ob dies letztere so unbedingt der Fall ist? Das induktive Verfahren, dessen Vorzüge Spinoza bei Aufstellung der Interpretationsprinzipien so hoch pries, hätte ihn gewiss zu einem andern Resultate geführt. Wir wollen Spinozas Standpunkt keineswegs nach den religionsgeschichtlichen Forschungen von heute beurteilen. Das hiesse ungerecht gegen ihn sein. Wir wollen hier nur diejenigen Punkte unseres Traktats selbst herausgreifen, die mit der Lehre einer solchen absoluten prophetischen Concordanz in moralischer Hinsicht nicht in Einklang stehen, ja über diese Lehre hinausweisen. So hat Spinoza die Suffizienz des Alten Testamentes angegriffen. Erstens unter Berufung auf das Neue Testament II, p. 176, ann. V. Ad vitam aeternam non sufficere, V. T. mandata observare, patet ex Marc. c. 10, vers 21. Zweitens unter Hinweisung auf die bei dem israelitischen Volke massgebenden Sonderoffenbarungszwecke politischer und religiöser Art. I, p. 388 . . . Hoc . . addo, Leges etiam Veteris Testamenti *Judaeis tantum* revelatas et praescriptas fuisse; nam cum Deus ipsos ad singularem societatem et imperium constituendum tantum elegerit, necessario singulares etiam leges habere debebant und II, p. 98 . . . Deinde hinc etiam scire possumus, cur Biblia in libros Veteris et Novi Testamenti dividantur: videlicet quia ante adventum Christi Prophetae Religionem praedicare solebant tanquam legem Patriae, et ex vi pacti tempore Mosis initi; post adventum autem Christi eandem tanquam legem Catholicam, et ex sola vi passionis

Christi, omnibus praedicaverunt Apostoli[1]). Ferner lässt — um nur innerhalb des Alten Testamentes zu bleiben — die Spinozistische Darstellung oft und deutlich genug den Gedanken durchschimmern, dass eine kleine Anzahl Propheten z. B. Moses, Jesaia, Jeremia die Bringer einer höheren Sittlichkeit waren und so vereinzelte Höhepunkte in der moralisch-religiösen Entwickelungslinie der Prophetie darstellen. (Begreiflicher Weise, wenn ein Kain und andere als Propheten gelten!) Immer wieder findet aber Spinoza vermittelnde Wendungen, um die Lehreinheit aufrecht zu erhalten. Und so bleibt es denn dabei, dass unser Philosoph die alte Lehre von einem auctor principalis[2]) der Bibel nur rücksichtlich der theoretisch-spekulativen, nicht aber rücksichtlich der moralischen Ansichten beseitigt hat; oder richtiger: dass nach Spinozas Untersuchungen über die Offenbarung jene alte Auffassung auf die moralische Lehre der Propheten eingeschränkt werden muss.

Dadurch gewinnt aber der Offenbarungskern den Charakter einer Wahrheit, die einer Entwickelung weder fähig noch bedürftig, direkt Gott, oder anders ausgedrückt: der Vernunft entstammt. Spinoza nennt denn auch im Hinblick auf diese Beschaffenheit der doctrina Prophetarum Gott den Urheber der heiligen Schrift (II, p. 97. Scriptura Verbum Dei appelatur; nempe quia veram docet religionem, cuius Deus aeternus est author). Er betrachtet das ewige Gotteswort d. h. die von allen Propheten vertretene Lehre als mit dem Wesen des Menschen gegeben; denn (II, p. 94) tam ipsa Ratio quam Prophetarum et Apostolorum tententiae aperte clamant, Dei aeternum verbum et pactum, veramque Religionem, hominum cordibus, hoc est humanae menti, divinitus inscriptam

[1]) Die Fortsetzung dieses Zitats lautet freilich: at non quod doctrina diversi sint und nimmt damit den Hauptgedanken der Übereinstimmung unter völliger Ignorierung von ann. V wieder auf, welche letztere übrigens ja auch späteren Datums ist. Die annotationes sind ja bekanntlich erst post librum editum adscriptae (cf. II, p. 174).

[2]) Cf. Strauss, Glaubenslehre I, § 13.

esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit. Offenbarung und Vernunft stehen in dieser Hinsicht miteinander vollkommen in Einklang (II, p. 119) quia hoc signis confirmaverunt, hinc nobis persuademus, eos (i. e. Prophetas) non temere id dixisse, neque deliravisse, dum prophetabant; in quo etiam *magis* confirmamur, dum attendimus, quod *nihil morale docuerunt, quod cum Ratione planissime non conveniat; nam non temere est, quod verbum Dei in Prophetis cum ipso verbo Dei in nobis loquente ommino conveniat.* Solche Anschauungen entsprechen ganz dem Geiste jenes rationalistischen Zeitalters, das, von stoischer Philosophie gesättigt und durchdrungen, in der allgemeinen Übereinstimmung das untrügliche Kriterium des göttlichen Ursprungs einer Wahrheit erblickte und von diesem Standpunkt aus eine natürliche oder Vernunftreligion zu konstruieren unternahm.[1]) Den Offenbarungsgehalt zur Grundlage einer Art von Vernunftreligion[2]) zu machen, ist nun eine in unserem Traktate unverkennbare Tendenz. Jedoch ist diese rationalistische Auffassung vom Wesen der Offenbarung keineswegs die einzige, wenn sie auch hie und da als die überwiegende und herrschende erscheint. Neben und zwischen ihr kann man noch genau zwei andere, einander entgegengesetzte Positionen beobachten. Die eine lässt den Offenbarungskern als einen übervernünftigen gelten (so z. B. II, p. 117. Rationis potentia non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola oboedientia absque rerum intelligentia possint esse beati, ferner I, p. 358: Nam quid de *rebus limites nostri intellectus excedentibus* dicere possumus? [gemeint ist die Prophetie] und [auf derselben Seite oben]: nec [naturalis cognitio] ab illa, quam omnes divinam vocant [ie. a Prophetia] differt nisi quod ea *ultra limites hujus* se extendit et quod humanae naturae leges, in se con-

[1]) Vergl. hierüber W. Dilthey im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 7, p. 28 ff., speziell p. 77 ff.

[2]) Diese biblische ist aber wohl zu unterscheiden von Spinozas eigentlicher, philosophischer Vernunftreligion, die erst später zur Darstellung gelangen soll.

sideratae, non possunt ejus esse causa) und beruft sich hierfür auf das Wesen der imaginatio I, p. 370. Cum itaque Prophetae imaginationis ope Dei revelata perceperint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse; nam ex verbis et imaginibus longe plures ideae componi possunt, quam ex solis iis principiis et notionibus, quibus tota nostra naturalis cognitio superstruitur. Nach einer näheren Begründung dieser dunkeln Behauptung suchen wir in unserem Traktate umsonst. Fragen wir aber Eth. II um Rat, so wird uns eine Antwort gegeben, die mit der dritten von Spinoza vertretenen Offenbarungsauffassung vollkommen übereinstimmt, derzufolge nämlich alles sogenannte Übervernünftige in Wirklichkeit ein Untervernünftiges ist. Denn nach Eth. II wird, wie wir bereits sahen (cf. p. 31) alles ope imaginationis Erfasste — ob es nun die imaginatio simplex oder die „Einbildungskraft" ist, verschlägt nichts — als ein Inadäquates, ein Verstümmeltes und Verworrenes betrachtet. Demnach musste auch den moralischen Bestandteilen der Offenbarung der gleiche Erkenntniswert vindiziert werden, wie den theoretischen.[1]) Und in der That heisst es auch in diesem Sinne II, p. 22: Nec etiam eorum sententiam hic refutare in animo est, qui nimirum statuunt, Lumen Naturale nihil sani de iis, quae ad veram salutem spectant docere posse; hoc enim ipsi, qui nullam sanam Rationem sibi concedunt, nulla etiam ratione probare possunt; et si aliquid supra Rationem se habere vendidant, id merum est figmentum, et longe infra Rationem, quod jam satis eorum communis vivendi modus indicavit.

Die drei in unserem Traktate durcheinander gewirkten und geflochtenen Ansichten vom Offenbarungsgehalt weisen sicherlich auf eine von einander unabhängige Entstehung hin. Wir müssen uns vorstellen, dass bei der letzten Sichtung und Überarbeitung des seit Jahren und zum teil unter veränderten Gesichtspunkten und Interessen gesammelten Materials die verwandten Partien miteinander verbunden wurden, ohne dass

[1]) Der Hauptbeweis liegt im Inhalt; darüber s. unten p. 62. Aber der Inhalt ist jederzeit von der Form der Erkenntnis bedingt. cf. p. 30 Anmerkung.

dabei eine wirkliche und gründliche Ausgleichung der vorhandenen Widersprüche, eine vollständige Elimination der heterogenen Elemente erfolgte. Betrachtet man den Traktat als ein Werk aus einem Guss, so dürfte man ihm nie gerecht werden.[1])

Das Ineinanderschillern der drei Auffassungen vom moralischen Kerne der Offenbarung ist aber für die Beurteilung des Erkenntniswertes der theoretischen Hülle völlig belanglos. Diese letztere ist und bleibt (in Übereinstimmung mit Eth. II) ein Inadäquates. Sie sinkt aber um deswillen nicht zu einem ganz nebensächlichen und bedeutungslosen Drum und Dran herab. Auch im Reiche der imaginatio — zumal der religiös interessierten — ist nämlich neben den individuellen Differenzen ein immer wiederkehrender, allen Propheten gemeinsamer Zug konstatierbar. Er entspringt dem Kerne und dem

[1]) Wenn wir von der suprarationalen Position absehen, die trotz ihrer Ableitung aus dem Wesen der imaginatio (I, p. 370) eine handgreifliche Konzession an die zeitgenössische Theologie ist, so bleiben als wirkliche und eigentliche Auffassungen nur zwei bestehen. Von diesen liegt die eine, wie wir bereits zeigten, in der Konsequenz von Eth. II. Sie wird schon im Briefe an Blyenbergh vom 5. Januar 1665 vertreten (cf. II, p. 255 den Abschnitt, der mit Ad primum beginnt). Die andere taucht zuerst im Appendix zu den cogitata metaphysica auf, also, wie man auch über die Abfassungszeit der cog. met. urteilen mag (cf. L. Busse, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 90, p. 56 ff. und Bd. 92, p. 213 ff. — Dagegen Freudenthal in der gleichen Zeitschrift, Bd. 108, p. 244 und Note 1) vor dem 12. Dezember 1664, dem Datum des ersten Blyenberghschen Briefes, der ja direkt auf die cog. met. Bezug nimmt. III, p. 220 heisst es: Denique si quae adhuc alia occurrunt in Sacris Scripturis, quae scrupulum injiciant, non est hujus loci illa explicare; nam hic tantum in ea inquirimus, quae Ratione naturali certissime assequi possumus, et satis est, nos illa evidenter demonstrare, ut sciamus Sacram Paginam eadem etiam docere debere; nam veritas veritati non repugnat, nec Scriptura nugas, quales vulgo fingunt, docere potest. Si enim in ipsa inveniremus aliquid, quod Lumini Naturali esset contrarium, eadem libertate, qua Alcoranum et Thalmud refellimus, illam refellere possemus. Sed absit cogitare, quod in Sacris Literis aliquid reperiri potest, quod Lumini Naturali repugnet. Diese Auffassung entspricht

Fundamente der prophetischen Persönlichkeit, dem animus ad solum aequum et bonum inclinatus: die Propheten sind so tief von der Idee einer Versittlichung der Menschheit durchdrungen, dass auch ihre theoretischen Vorstellungen nach dieser Idee sich gestalten. Dies tritt am deutlichsten in der Gottesauffassung zu Tage. Nicht wahre Attribute haben die Propheten vermittelt, aber solche, in denen ein für unsere Lebensführung vorbildliches und regulatives Moment enthalten ist. (cf. II, p. 105. Videmus ... Jeremiam, Mosen, Johannem Dei cognitionem, quam unusquisque scire tenetur, paucis comprehendere, eamque in hoc solo, ut volebamus ponere; quod scilicet Deus sit summe justus et summe misericors, sive unicum verrae vitae exemplar. His accedit, quod Scriptura nullam Dei definitionem expresse praescribat, nec ex professo, ut haec, commendet.) Hier ist der Punkt, an dem die p. 23

---

ganz der ersten erkenntnistheoretischen Hauptphase, in der (cf. den II. Teil und die Dialoge der Korte Verhandeling) eine genaue Abgrenzung des Vernunftbereichs noch nicht erfolgt war. Die Blyenberghbriefe zeigen aber schon den Einfluss der späteren Erkenntnistheorie. Sind sie doch in jener Zeit geschrieben, als Spinoza an Eth. I u. II arbeitete. — Ep. XXI vom 28. Jan. 1665 nimmt den Gedanken der cogit. metaph. wieder auf (II, p. 275 omnino in eo, quod mihi intellectus monstrat, acquiesco sine ulla suspicione, me ea in re deceptum esse, nec Sacram Scripturam, quamvis eam non investigem [sic!] ei contradicere posse; quia veritas veritati non repugnat, ut jam ante in Appendice mea clare indicavi), lässt aber die Propheten nicht sublime Spekulationen verkündigen, sondern die Gottes- und Nächstenliebe und zwar in der dem Volk angemessenen Form der Parabolae (II, p. 281). Damit ist der Kern als vernunftgemäss zugestanden und nur die Einkleidung inadäquat (mit Rücksicht auf die Fassungskraft des Volkes). In Ep. XXI ist somit ein eigenartiges Zwischenstadium konstatierbar, das jedoch nach Spinozas späterer Erkenntnistheorie unhaltbar ist. Denn eine solche Trennung von Form und Inhalt, wie sie hier vorgenommen wird, ist später undenkbar. Nach Eth. II bedingt die Erkenntnisform jederzeit auch den Wert des Erkenntnisinhaltes. So ist die Ermittelung einer Wahrheit nur der auf die notiones communes sich stützenden Denkform der ratio möglich. Der imaginatio — und dies ist doch die Erkenntnisweise der Propheten — darf auch nicht einmal ausnahmsweise diese Fähigkeit zugestanden werden.

Note 1 erwähnte Theorie einer bewussten Akkommodation wieder einsetzt: Die Propheten haben sich solcher Vorstellungen bedient, weil sie deren Motivationskraft für die Menge erkannten. Solche Elemente gehören eben so gut wie der Fundamentalsatz des Gottesgehorsams zur eigentlichen Lehre der Propheten; sie sind die unumgänglich notwendigen Stützen und Pfeiler jenes göttlichen Gebotes. Dass sie aber höchst einfacher und leicht fasslicher Art sein müssen, wird nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegen.

Wir gehen nun hier auf die Dogmen der prophetischen Verkündigung nicht näher ein, da sie ja doch später bei der Darstellung des gesamten biblischen Lehrgehaltes wiederkehren. Doch ehe wir zur Eruierung des letzteren die weiteren biblischen Grundbegriffe des Wunders und der historischen Erzählung untersuchen, haben wir noch einer Offenbarungsart zu gedenken, die Spinoza nicht ohne Nachdruck der gemein-prophetischen gegenüberstellt, nämlich derjenigen, die Christus zuteil wurde. Er konstatiert hier eine pura mente, ohne Bilder und Visionen erfolgende, direkte und adäquate Auffassung des göttlichen Willens (I, p. 362 Et quamvis clare intelligamus, Deum posse immediate se hominibus communicare; nam nullis mediis corporeis ad hibitis, menti nostrae suam essentiam communicat; attamen, ut homo aliquis solamente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario, atque humana longe exellentior, esse deberet. Quare non credo, ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt: adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aërea.) Um deswillen nennt er Christus nicht so sehr einen Propheten als den Mund Gottes (cf. II, p. 7), ja die Verkörperung der göttlichen Weisheit (I, p. 362 und 363. Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei, hoc est Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanum in Christo ossumpsisse) und den Heilsweg. (ibid.) Spinoza verwahrt

sich aber entschieden gegen irgend eine kirchlich-dogmatische Ausdeutung und Ausbeutung dieser Worte; er will in ihnen nichts als den Sinn der Bibel ausgedrückt wissen. (ibid. Verum monere hic necesse est, me de iis, quae quaedam Ecclesiae de Christo statuunt, prorsus non loqui, neque ea negare; nam libenter fateor, me ea non capere. Quae modo affirmavi, ex ipsa Scriptura conjicio)[1]). Sehen wir einmal zu, wie Spinoza seine Behauptung einer adäquaten Offenbarungserfassung begründet. I, p. 363 heisst es: Nullibi legi, Deum Christo apparuisse aut locutum fuisse. Deshalb steht Christus, was den unmittelbaren Verkehr mit Gott betrifft, auf einer Stufe mit der vox aërea und den Engeln des Alten Testamentes. (II, p. 7. Deus per mentem Christi sicuti ante per Angelos, nempe per vocem creatam, visiones etc. quaedam humano generi revelavit.) Daraus ergiebt sich aber der akkommodationslose, adäquate Charakter der Offenbarungen des Christus (ibid. Quapropter aeque a Ratione alienum esset statuere, Deum suas revelationes opinionibus Christi accommodavisse, ac quod Deus antea suas revelationes opinionibus angelorum, hoc est

[1]) Über Spinozas Christologie geben uns die Briefe nähere Auskunft. Ep. LXXIII (II, p. 412) spricht sich über die Menschwerdung Gottes in Christus offen aus: Caeterum quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant discire; *imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.* Ferner ep. LXXV (II, p. 416) Loca Evangelii Johannis et Epistolae ad Hebraeos iis, quae dixi repugnare credis (d. h. der Menschlichkeit Christus) quia Linguarum orientalium phrases Europaeis loquendi modis metiris; et quamvis Johannes suum Evangelium Graece scripserit, hebraizat tamen. Quid quid sit, an credis, quando Scriptura ait, quod Deus in Nube sese manifestaverit, aut quod in Tabernaculo et in Templo habitaverit, quod ipse Deus naturam Nubis, Tabernaculi et Templi assumpserit? Atqui hoc summum est, quod Christus de se ipso dixerit, se scilicet templum Dei esse, nimirum quia, ut in praecedentibus dixi, Deus sese maxime in Christo manifestavit; quod Johannes, ut efficacius exprimeret, dixit, verbum factum esse carnem. — Die „Auferstehung von den Toten" deutet Spinoza allegorisch, trotz der evangelischen Berichte, denen zufolge sie eine wirkliche Begebenheit war. (Ep. LXXVIII, II, p. 423).

vocis creatae et visionum, accommodaverit, ut res revelandas Prophetis communicaret; quo quidem nihil absurdius statui posset. Eine Bestätigung erfährt diese Folgerung noch durch Christus' universale Mission. (ibid.) Praesertim cum non ad solos Judaeos, sed ad totum humanum genus docendum missus fuerit, adeoque non satis erat, ut mentem opinionibus Judaeorum tantum accommodatam haberet, sed opinionibus et documentis humano generi universalibus, hoc est notionibus communibus et veris. Et sane ex hoc, quod Deus Christo, sive ejus menti, sese immediate revelaverit, et non ut Prophetis, per verba et imagines, nihil aliud intelligere possumus, quam quod Christus res revelatas vere percepit sive intellexit; tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba et imagines percipitur. Hat aber Christus Dei decreta mittelst der notiones communes erfasst, so ist es klar, dass Christus' prophetische Erkenntnisweise den Charakter der Einzigartigkeit nur gegenüber den andern Propheten besitzen kann. Denn die von Christus vermittelte Offenbarung ist jedem Menschen zugänglich und erreichbar, der von der ratio den richtigen Gebrauch macht[1]).

Daraus nun, dass Christus die göttlichen Mitteilungen adäquat erkannte, ergiebt sich für Spinoza, dass Christus in seinen theoretischen und moralischen Ansichten mit Spinozas Philosophie vollkommen übereinstimmt. So soll denn auch Christus Gott nie mit menschlichen Prädikaten gedacht, die „göttlichen Willenskundgebungen" nicht in der Form von

[1]) Daneben fehlt es aber auch nicht an Ansätzen zu einer in die mystische Dämmerregion der Theosophie sich verlierenden Logosspekulation: Z. B. ep. LXXIII, II, p. 412. Sed de *aeterno illo filio Dei,* hoc est, *Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in Mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit,* longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. Selbst in Eth. IV, scholium zu prop. LXVIII (I, p. 227) kehrt dieser Gedanke wieder: (Libertatem) Patriarchae recuperaverunt, *ducti Spiritu Christi, hoc est Dei idea,* a qua pendet, ut homo liber sit et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat.

Geboten, sondern als veritates aeternae ergriffen haben (II, p. 7 [De Mose dicendum est, eum ex revelatione vel ex fundamentis ei revelatis percepisse modum, quo populus Israeliticus in certa mundi plaga optime uniri posset et integram societatem formare sive imperium erigere u. s. w.] Haec omnia non ut aeternas veritates, sed ut praecepta et instituta percepit, et tanquam Dei leges praescripsit; et hinc factum est, ut Deum rectorem, legislatorem, regem, misericordem, justum etc. imaginaretur, cum tamen haec omnia solius humanae naturae sint attributa, et a natura divina prorsus removenda. Atque hoc inquam de *solis Prophetis* dicendum qui nomine Dei leges scripserunt, *non autem de Christo.*) Freilich kann Spinoza nicht in Abrede stellen, dass auch inadäquate Elemente in Christus' Lehre sich finden. Doch sind dieselben aus der bewussten Akkommodation des Christus an den Bildungsstand des jüdischen Volkes zu erklären, dem gegenüber Christus Gottes Stelle vertrat (II, p. 7. Si . . . eas [i. e. res revelatas, quas vere et adaequate perceperat] tanquam leges unquam praescripsit, id propter populi ignorantiam et pertinaciam fecit; quare hoc in re vicem Dei gessit, quod sese ingenio populi accommodavit, et ideo, quamvis aliquantulum clarius quam caeteri Prophetae locutus sit, obscure tamen et saepius per parabolas res revelatas docuit; praesertim quando iis loquebatur, quibus nondum datum erat intelligere regnum coelorum.)

Dass wir es hier mit einer willkürlichen Zurechtlegung der biblischen Daten zu thun haben, bedarf keines besonderen Nachweises. Wie steht es nun aber mit der Bestimmung, dass Christus' Offenbarung inhaltlich mit der gemein-prophetischen sich deckt? (cf. c. 7, II, p. 42 u. 43 u. c. 12, II, p. 98.) Die Unmöglichkeit einer solchen Position erhellt schon daraus, dass aus der Bibel selbst die Inferiorität und Unzulänglichkeit des Alten Testamentes bewiesen wird (cf. oben, p. 25, 26). Ferner behauptet unser Traktat, wie wir sahen (cf. p. 28), unter anderem auch die Inadäquatheit und damit die Untervernünftigkeit der gemein-prophetischen Moral. Sollte nicht gerade von diesem Standpunkt aus betrachtet,

Christus' Lehre, soweit sie den Zeitbedürfnissen sich nicht fügt und dann mit Spinozas eigentlicher Vernunftreligion und Philosophie identisch ist, die gemein-prophetische in dem Masse übertreffen, als jede adäquate Erkenntnis eine inadäquate übertreffen muss?[1]) Dass uns diese Frage aber mitten in Spinozas System hineinversetzt, ist klar. Doch sehen wir nun schon beim Offenbarungsbegriff, der nur auf biblischer Grundlage ruhen will, unseres Philosophen eigene Gedankenwelt bald hier, bald dort, bald mehr, bald weniger deutlich unter der biblischen Hülle durchschimmern, so macht uns die Behandlung der

Wunder

offen und rückhaltlos mit den allgemeinsten Grundlinien der Spinozistischen Metaphysik vertraut. Spinoza glaubt gerade diesem biblischen Grundbegriffe eine philosophische Erörterung schuldig zu sein, weil der bei diesem Problem schwebende Streit, ob die Gesetzmässigkeit der Natur eine allgemeine und ausnahmslose sei oder nicht, die Philosophie betreffe und deshalb nur vor dem Forum der Vernunft zum Austrag gelangen könne. (II, p. 35 . . . monere volo, me alia prorsus methodo hic circa miracula processisse quam circa Prophetiam. De prophetia enim nihil affirmavi, nisi quod ex fundamentis in Sacris Literis revelatis concludere potui, at hic praecipua ex

[1]) Rücksichtlich des donum propheticum der Apostel bestimmt Spinoza folgendes (c. 11, II, p. 90): Concludimus itaque, Apostolos *ea tantum ex singulari revelatione habuisse, quae viva voce praedicaverunt et simul signis confimaverunt* (vide quae initio 2. Cap. ostendimus); quae autem simpliciter, nullis adhibitis, tanquam testibus, signis, scripto vel viva voce docuerunt, ea ex cognitione (naturali scilicet) locuti sunt vel scripserunt. Der Stil der apostolischen Dokumente, besonders der paulinischen Briefe lasse alle Eigenheiten einer vernunftmässigen Deduktion erkennen, weise aber nicht auf göttliche Eingebung wie derjenige der alttestamentlichen Offenbarung, deren Reinheit sich nach dem Grade der Argumentlosigkeit bemesse (cf. p. 24 Anm.). Damit tritt aber diejenige Richtung zutage, die den übervernünftigen Charakter der gleichsam einer andern Welt entstammenden, jeder menschlichen Vernunftstütze baren Prophetie betont (cf. c. 11, II, p. 88 ff.).

solis principiis Lumine Naturali notis elicui; quod etiam consulto feci, quia de prophetia, quando quidem ipsa captum humanum superat, et quaestio mere Theologica est, nihil affirmare, neque etiam scire poteram, in quo ipsa potissimum constiterit, nisi ex fundamentis revelatis; atque adeo coactus tum fui historiam prophetiae concinnare, et ex ea quaedam dogmata formare, quae me naturam prophetiae, ejusque proprietates, quoad fieri potest docerent. At hic circa miracula, quia id, quod inquirimus [nempe, an concedere possumus aliquid in Natura (nicht Naturae!)[1]) contingere, quod ejus legibus repugnet, aut quod ex iis non posset sequi] philosophicum plane est, nullo simili indigebam; imo consultius duxi, hanc quaestionem ex fundamentis Lumine Naturali cognitis utpote maxime notis enodare.) Spinoza ist nun aber von der schon in cog. met.[2]) (III, p. 220, cf. oben p. 26 ff. und p. 29 Note 1) behaupteten Vernünftigkeit des Bibelinhaltes so sehr überzeugt, dass er sich von einer Bibeluntersuchung das gleiche Resultat verspricht: (II, p. 35) Dico, me id consultius duxisse, nam eam etiam ex solis Scripturae dogmatibus et fundamentis facile solvere potueram. Dass dies letztere eine so leichte Aufgabe sei, will uns angesichts des obigen, auf Grund der Bibel gewonnenen Ergebnisses, dass die Propheten auf theoretischem Gebiete sich oft widersprachen und vulgares opiniones hatten (cf. p. 14 ff.), nicht einleuchten. Wir konstatieren eben II, p. 35 das Wiederauftauchen jener rationalen

[1]) Einer der vielen Druckfehler dieser Ausgabe.

[2]) Welche Stellung hier unser Philosoph den Wundern gegenüber einnimmt, geht aus folgendem hervor (III, p. 221): Porro datur potentia ordinaria et extraordinaria Dei. Ordinaria est, qua mundum certo ordine conservat; extraordinaria, cum aliquid agit praeter Naturae ordinem, ut ex. gr. omnia miracula, qualia sunt locutio asinae, apparitio angelorum et similia. Quamvis de hac postrema non immerito valde dubitari posset; cum majus videatur esse miraculum, si Deus mundum semper uno eodemque certo atque immutabili ordine gubernaret, quam si leges, quas ipse in Natura optime et ex mera libertate sancivit (quod a nemine nisi penitus occoecato inficias iri potest) propter stultitiam hominum abrogaret. Verum hoc decernere *Theologis* relinquimus.

Strömung, die während der Untersuchung über die Prophetie (jedoch auch hier nur stellenweise, cf. p. 27) gleichsam unterirdisch weiterflutete.

Wir übergehen nun die der Bibel entnommenen Argumente — sporadische Aussprüche, die nach Spinozas Deutung für die unverbrüchliche und feste Ordnung in der Natur sprechen — und wenden uns der philosophischen Hauptuntersuchung zu.

Spinoza fasst den Wunderglauben an seiner Wurzel an. Der Wunderglaube hat zur obersten Voraussetzung eine falsche Auffassung von Gott und Natur. Gott und Natur werden von der Menge dualistisch als zwei getrennte Mächte betrachtet. So lange die Natur im gewohnten Geleise gehe, sei Gott nur müssiger Zuschauer und umgekehrt feiern die Natur und ihre Gesetze, wenn es Gott plötzlich in einer Art von Herrscherlaune beliebe, sich thätig zu zeigen. (II, p. 22. Existimant . . ., Deum tam diu Natura solito ordine agit; et contra, potentiam Naturae et causas naturales tam diu esse otiosas, quam diu Deus agit; duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet potentiam Dei et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam, vel (ut plerique magis hodierno tempore sentiunt) creatam. Quid autem per utramque, et quid per Deum et Naturam intelligant, nesciunt sane, nisi quod Dei potentiam tanquam Regiae cujusdam majestatis imperium, Naturae autem tanquam vim et impetum imaginentur.) Letzteres sei jedesmal der Fall beim Eintritt eines aussergewöhnlichen Ereignisses, eines Wunders. Solchen Imaginationen stellt Spinoza seine eigene, adäquate Auffassung gegenüber. Wir geben die betreffende Stelle (II, p. 24), da sie von grundlegender Bedeutung ist, hier wieder: Ostendimus (nämlich bei Besprechung der lex divina im 4. Kapitel) ex eo, quod Dei intellectus a Dei voluntate non distinguitur, idem nos affirmare, cum dicimus Deum aliquid velle, ac cum dicimus, Deum id ipsum intelligere; quare eadem necessitate, qua ex natura et perfectione divina sequitur, Deum rem aliquam, ut est, intelligere, ex eadem sequitur, Deum eandem, ut est, velle. Cum autem nihil, nisi ex solo divino

decreto, necessario verum sit, hinc clarissime sequitur, leges Naturae universales mera esse decreta Dei, quae ex necessitate et perfectione naturae divinae sequuntur. Si quid igitur in Natura contingeret, quod ejus universalibus legibus repugnaret, id decreto et intellectui et naturae necessario etiam repugnaret; aut si quis statueret, Deum aliquid contra leges Naturae agere, is simul etiam cogeretur statuere, Deum contra suam naturam agere, quo nihil absurdius. Idem etiam facile ex hoc posset ostendi, quod nimirum potentia Naturae sit ipsa divina potentia et virtus, divina autem potentia sit ipsissima Dei essentia; sed hoc inpraesentiarum libentius omitto. Nihil igitur in Natura contingit (N. B. me hic per Naturam non intelligere solam materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita), quod ipsius legibus universalibus repugnet; at nec etiam aliquid, cum iisdem non convenit, aut ex iisdem non sequitur: nam quicquid fit, per Dei voluntatem et decretum fit; hoc est, ut jam ostendimus, quicquid fit, id secundum leges et regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem involvunt, fit; Natura itaque leges et regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem involvunt, quamvis omnes nobis notae non sint, semper tamen observat, adeoque etiam fixum atque immutabilem ordinem. Mag auch hier noch in der Formulierung auf die herrschende Theologie Rücksicht genommen sein: der pantheistische Grundgedanke gelangt in klarer und unmissverständlicher Weise zum Ausdruck.

Nach diesen Ausführungen ist aber die objektive Möglichkeit der Wunder zu verneinen. Von Wundern kann nur mit Beziehung auf die Meinungen der Menge gesprochen werden. Denn jeder Wunderauffassung liegt Unkenntnis der Naturgesetze zu Grunde. (II, p. 25. Ex his, quod in Natura nihil contingit, quod ex ejus legibus non sequitur et quod ejus leges ad omnia, quae et ab ipso Divino intellectu concipiuntur, se extendunt; et quod denique Natura fixum atque immutabilem ordinem servat; clarissime sequitur, nomen miraculi non nisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non

possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat.)

Aber auch Eigendünkel und Selbstgefälligkeit spiegeln sich in den Wundererzählungen der einzelnen Völker, indem die Häufigkeit „übernatürlicher“ Erscheinungen als Beweis gilt einer Bevorzugung vor andern, besonderer göttlicher Huld. (II, p. 23. Quod [d. h. die verkehrte Vorstellung vom Verhältnis Gottes zur Natur] quidem originem duxisse videtur a primis Judaeis, qui, ut Ethnicos sui temporis, qui Deos visibiles adorabant, videlicet Solem, Lunam, Terram, Aquam, Aërem etc. convincerent, iisque ostenderent, Deos illos imbecilles et inconstantes sive mutabiles, et sub imperio Dei invisibilis esse, miracula sua narrabant, quibus insuper conabantur ostendere, totam Naturam ex Dei, quem adorabant, imperio in eorum tantum commodum dirigi; quod quidem hominibus adeo arrisit, ut in hoc usque tempus miracula fingere non cessaverint, ut ipsi Deo dilectiores reliquis, causaque finalis, propter quam Deus omnia creavit et continuo dirigit, crederentur.) Damit haben wir einen Punkt berührt, der der Wunderfrage eine zentrale Bedeutung in der damaligen Theologie verlieh, die Beweiskraft der Wunder[1]). Spinoza verneint energisch, dass die Wunder irgend etwas beweisen, dass sie uns eine Erkenntnis vermitteln können von Gottes Existenz oder Vorsehung. Gottes Existenz ist nur aus klaren Begriffen zu erschliessen, deren Wahrheit unerschütterlich feststeht. Denn wäre es möglich, dass irgend eine Macht diese Begriffe

---

[1]) cf. II, p. 22. Ex nulla re clarius existentiam Dei probari posse (vulgus) existimat, quam ex eo, quod Natura, ut putant, suum ordinem non servet. Et propterea illos omnes Deum, aut saltem Dei providentiam, tollere putant, qui res et miracula per causas naturales explicant, aut intelligere student. Ferner ep. LXXI, in der Oldenburg auf Spinozas Bitte die Stellen angeben soll, quae viris doctis scrupulum injecerunt (II, p. 404) berichtet: Ea imprimis esse putem, quae ambigue ibi tradita videntur de Deo et Natura; quae duo a te confundi quamplurimi arbitrantur. *Ad haec multis tollere videris miraculorum authoritatem et valorem, quibus solis Divinae Revelationis certitudinem astrui posse, omnibus fere Christianis est persuasum.* (II, p. 408.)

ins Wanken bringen könnte, so wäre auch Gottes Existenz und damit die Grundlage aller Gewissheit [1]) unsicher gemacht. (II, p. 25. Cum Dei existentia non sit per se nota, debet necessario concludi ex notionibus, quarum veritas adeo firma et inconcussa sit, ut nulla dari neque concipi possit potentia, a qua possint immutari. Nobis saltem ab eo tempore, quo ex iis Dei existentiam concludimus, ita apparere debent, si ex ipsis eam extra omnem dubitationis aleam concludere volumus: nam si possemus concipere, ipsas notiones ab aliqua potentia, quaecunque demum ea fuerit, mutari posse, tum de earum veritate dubitaremus, et consequenter etiam de nostra conclusione, nempe de Dei existentia, nec de ulla re unquam poterimus esse certi.) Hieraus folgt aber, dass die Wunder, die nach der gewöhnlichen Anschauung der ewigen Naturordnung und damit dem Fundamente jener Begriffe widerstreiten, eher dazu angethan sind, Zweifel an Gottes Existenz zu erwecken als dieselbe zu beweisen (II, p. 26 ibid.). Soll aber unter einem Wunder eine unsere Fassungskraft übersteigende Erscheinung verstanden werden, so ist aus ihm erst recht nichts zu erschliessen. Denn was wir klar und deutlich erkennen, muss uns entweder durch sich selbst oder durch ein Anderes, das wir klar und deutlich erkennen, erkannt werden. (ibid.) Die Wunder können somit nichts zur Erweiterung und Bereicherung unseres Wissens beitragen. Diese Position soll aber dadurch keineswegs erschüttert werden, dass die Bibel ausdrücklich wie z. B. Exod 10, 2 die Wunder als Beweismittel der Existenz Gottes hinstellt; denn inde non sequitur, miracula id revera docere, sed tantum sequitur, Judaeos tales habuisse opiniones, ut facile iis miraculis convinci possent. (II, p. 29.)

Bezüglich der biblischen Wunder stellt nun Spinoza den hermeneutischen Grundsatz auf, dass der historische Kern und dessen Darstellung genau zu unterscheiden seien. Der erstere

[1]) Vergl. hierüber annotatio VI, II, p. 176 und I, p. 358 (Ea enim omnia, quae clare et distincte intelligimus, Dei idea . . . et natura nobis dictat).

ist immer ein Natürliches (II, p. 30. Non dubiam est, quin omnia, quae in Scriptura narrantur, naturaliter contigerint), bei der letzteren sind jedoch Umbildungen und Entstellungen des Thatsächlichen erfolgt, und zwar — ganz naturgemäss — dann am meisten, wenn die Begebenheit die Begriffe des Erzählers oder Hörers überstieg oder wenn das Interesse in irgend welcher Weise dabei beteiligt war, eine Erscheinung, der wir im täglichen Leben oft genug begegnen. II, p. 32. Raro admodum fit, ut homines rem aliquam, ut gesta est, simpliciter narrent, ut nihil sui Judicii narrationi immisceant. Imo, cum aliquid novi vident aut audiunt, nisi maxime a suis praeconceptis opinionibus caveant, iis plerumque ita praeoccupabuntur, ut plane aliud, quam quod vident, aut contigisse audiunt, percipiant; *praesertim si res acta captum narrantis aut audientis superat et maxime, si ad ejus rem referat, ut ipsa certo modo contingat.* So kommt es denn auch vor, dass verschiedene Geschichtschreiber und Chronisten nach ihren Anschauungen und Erwartungen einen und denselben Fall so umgestalten, dass sie von ganz verschiedenen Ereignissen zu berichten scheinen. (II, p. 32. Hinc fit, ut homines in suis Chronicis et historiis magis suas opiniones, quam res ipsas actas narrent; et unus idemque casus a duobus hominibus, qui diversas habent opiniones, ita diverse narretur, ut non nisi de duobus casibus loqui videantur.) Wollen wir deshalb den wahren Sachverhalt erfahren, so müssen wir uns mit den Anschauungen und der Ausdrucksweise desjenigen, der ein Wunder zuerst erzählt oder schriftlich aufgezeichnet hat, vertraut machen und dann all die subjektiven Zuthaten in Abzug bringen. (II, p. 33. Ad miracula Scripturae interpretandum, et ex eorum narrationibus intelligendum, quomodo ipsa revera contigerint, necesse est, opiniones eorum scire, qui ipsa primo narraverunt, et qui nobis ea scripto reliquerunt, et eas ab eo, quod sensus iis repraesentare potuerunt, distinguere; alias enim eorum opiniones et judicia cum ipso miraculo, prout revera contigit, confundemus.) Gerade die hyperbolische Diktion und die Vorliebe des Orientalen für den bildlichen Ausdruck dürfen wir bei der Wunderinterpretation nie vergessen. Manche

Begebenheiten werden, sobald wir diesen Faktor mit in Betracht ziehen, sofort aus dem Reiche der Wunder verschwinden (II, p. 33. Refert . . . ad miracula, ut realiter contigerint, intelligendum, Hebraeorum phrases et tropos scire; qui enim ad ipsos non satis attenderit, multa Scripturae affinget miracula, quae ejus scriptores nunquam enarrave cogitaverunt). Einer andern Eigentümlichkeit des hebräischen Volkes, die bei der Wundererzählung von Bedeutung ist, haben wir bereits oben p. 13 gedacht. Oft wird nämlich ein Ereignis ohne Angabe der Mittelursachen als direkt von Gott kausiert geschildert, wo an einen wunderbaren Eingriff der Gottheit gar nicht gedacht ist. Die Bibel legt aber selbst oft den Gedanken der Zurückführbarkeit der Wunder auf Naturvorgänge sehr nahe. (II, p. 31. Circumstantiae . . . miraculorum clare ostendunt, ipsa causas naturales requirere.) Sie erwähnt z. B. ausdrücklich das Wehen des Ostwindes bei der Spaltung des roten Meeres, ferner, dass Elias sich mehrmals auf das scheintote Kind warf und es erwärmte (ibid.)[1]).

Sind auch solche circumstantiae nicht bei allen Wundern angedeutet, so ist doch anzunehmen, dass sie vorhanden waren, dass sie aber von der Schrift, als für ihren Zweck gleichgültig, übergangen wurden (II, p. 31. Credendum, quamvis circumstantiae miraculorum, eorumque naturales causae, non semper neque omnes enarrentur, miracula tamen non sine iisdem contigisse.) Denn die Schrift wählt für ihren Stoff stets diejenige Form, die für das Volk die eindrucksvollste ist. Sie will nicht (II, p. 31) res docere per proximas suas causas, sed tantum res eo ordine iisque phrasibus narrare, quibus maxime homines et praecipue plebem, ad devotionem movere potest; et hac de causa de Deo et de rebus ad modum improprie loquitur, quia nimirum non Rationem convincere, sed hominum phantasiam et imaginationem afficere et occupare

[1]) Damit befindet sich Spinoza auf dem rechten Pfade zu exegetischen Plattitüden, wie sie besonders im 18. Jahrhundert beim deutschen Rationalismus im Schwang waren. — cf. über den Durchgang durchs rote Meer übrigens Wellhausen, israel. Gesch. S. 12.

studet. Wenn die Schrift die Zerstörung eines Reiches nach Art der politischen Geschichtschreiber berichtete, so würde sie das Volksgemüt kaum fesseln und anregen, während ihr dies durch poetische Ausschmückung der Thatsachen und durch Schilderung unmittelbaren göttlichen Eingreifens im höchsten Grade gelingt. (ibid.) Dieser Punkt hat uns aber mitten in die Frage hineingeführt nach der Bedeutung der in der Bibel enthaltenen und mit zahlreichen Wundererzählungen verbrämten

Geschichten.

Will man den Menschen etwas raten oder abraten, was an und für sich nicht bekannt ist, so sind zwei Wege möglich: entweder man geht von fester, axiomatischer Basis aus und giebt eine vernunftgemässe Deduktion, oder man stellt sich auf den freilich schwanken Boden der gemeinen Erfahrung und demonstriert von hier aus unter Zuhülfenahme der alltäglichen Erlebnisse die Notwendigkeit der in Betracht kommenden Erkenntnis. Da aber das gewöhnliche Volk, das den grössten Teil der Menschheit bildet, unfähig ist, einer geschlossenen Kette von Begriffsbestimmungen, Gründen und Beweisen zu folgen, so sieht sich eine der Volksbildung und -erziehung sich widmende Schrift auf den zweiten Weg verwiesen. Eine solche Volksschrift ist nun nach Spinoza die Bibel. Sie diente zunächst der Belehrung einer einzigen Nation, später der des gesamten Menschengeschlechtes. Aus ihrem Zwecke ergiebt sich aber naturnotwendig die eben beschriebene erfahrungsmässige Lehrmethode d. h. die Bibel musste ihren Inhalt der Fassungskraft des Volkes anpassen[1]), musste ihre Lehre durch die Erfahrung beweisen. (II, p. 18. Si quis hominibus aliquid suadere vel dissuadere vult, quod per se notum non est, is, ut id iidem amplectantur, rem suam ex concessis deducere, eosque experientia vel ratione convin-

[1] Eine bewusste Akkommodation der biblischen Schriftsteller muss nach unserer Stelle für den Gesamtinhalt der Bibel, für die „Geschichten“ ebensowohl wie für die Offenbarungen, stattfinden. Über die letzteren vergl. oben p. 21 ff. und 23 Anm. 1.

cere debet; nempe ex rebus, quas per sensus experti sunt in Natura contingere, vel ex axiomatis intellectualibus per se notis. — [ibid.] Verum quia, ad res ex solis notionibus intellectualibus deducendum, longa perceptionum concatenatio saepissime requiritur, et praeterea etiam summa praecautio, ingenii perspicacitas, et summa continentia, quae omnia raro in hominibus reperiuntur; ideo homines ab experientia doceri malunt, quam omnes suas perceptiones ex paucis axiomatibus deducere, et invicem concatenare. Unde sequitur, quod, si quis doctrinam aliquam integram nationem, ne dicam universum humanum genus, docere, et ab omnibus in omnibus intelligi vult, is rem suam sola experientia confirmare tenetur, rationesque suas et rerum docendarum definitiones ad captum plebis, quae maximam humani generis partem componit, maxime accommodare . . . Cum itaque tota Scriptura in usum integrae nationis prius, et tandem universi humani generis revelata fuerit[1]), necessario ea, quae in ipsa continentur, ad captum plebis maxime accommodari debuerunt, et sola experientia comprobari.) Der in den Geschichten enthaltene spekulative Bestandtheil wird nach dem Gesagten höchst einfacher, leicht fasslicher Natur sein müssen. Er wird von Spinoza folgendermassen bestimmt (II, p. 19) Quae Scriptura docere vult, quae solam speculationem spectant, haec potissimum sunt, nempe dari Deum, sive ens, quod omnia fecit et summa sapientia

[1]) Gerade aus diesem Umstande hat Spinoza bei Christus das Gegenteil, die Adäquatheit, unter Hinweisung auf die im ganzen Menschengeschlecht verbreiteten notiones communes erschlossen. Unser Philosoph hat natürlich alles Interesse daran, hier, wo es eine Reduktion der spekulativen Elemente auf das Minimalmass gilt, die durch die vulgäre d. h. bloss imaginationsmässige Auffassung bedingte Darstellung der Bibel zu betonen. — Den in unserem Traktat wie auch sonst (cf. z. B. Eth. I, app.) oft und schroff hervorbrechenden aristokratischen Zug hat Spinoza mit der Stoa (cf. Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl., p. 186) gemein, der er auch — wie? ist hier gleichgültig — die Lehre von den aus der menschlichen Anlage ableitbaren (cf. Eth. II, prop. 37—40, bes. coroll. zu prop. 39) notiones communes verdankt, und es ist merkwürdig, dass bei Spinoza ebensowenig wie bei der Stoa die Unvereinbarkeit der beiden Theorien zum Bewusstsein kam.

dirigit et sustentat; et quod hominum summam habet curam, nempe eorum, qui pie et honeste vivant; reliquos autem multis suppliciis punit et a bonis segregat. Die Geschichten können nun zwar keine klare Erkenntnis dieser Punkte vermitteln (II, p. 19. Haec Scriptura sola experientia comprobat, nempe iis quas narrat historiis; nec ullas harum rerum definitiones tradit, sed omnia verba et rationes captui plebis accommodat . . . experientia nullam harum rerum claram cognitionem dare potest), wohl aber die Menschen so viel lehren und erleuchten, als erforderlich ist, um ihren Herzen Gehorsam und Ehrfurcht gegen Gott einzuflössen (ibid. [experientia] potest tamen homines tantum docere et illuminare, quantum ad obedientiam et devotionem eorum animis imprimendum sufficit). Damit erweist sich der wesentliche Inhalt der Geschichten als identisch mit der Quintessenz aller Offenbarung. Ist er aber deshalb direkt der letzteren entnommen? Diese Frage muss Spinoza unbedingt bejahen, wenn er den oben (p. 27) geschilderten suprarationalen Standpunkt der Offenbarungsbeurteilung einnimmt, während nach den beiden anderen Auffassungen wenigstens zugegeben werden muss, dass auch eine nichtprophetische Persönlichkeit selbständig zu solchen Gedanken gelangen kann. Dass aber dies letztere der grossen Menge versagt ist, steht für Spinoza immer fest. Deshalb sind dem Volke die Geschichten unentbehrlich[1]), jedoch nicht alle, die in der Bibel enthalten sind, sondern nur diejenigen, die dem oben angegebenen Zwecke am meisten entsprechen. (II, p. 20. Verum hic notandum, nos, cum dicimus, notitiam historiarum vulgo summe esse necessariam, non intelligere notitiam omnium prorsus historiarum, quae in sacris literis continentur, sed tantum earum, quae praecipuae sunt, et quae solae, sine reli-

[1]) Von dem Glauben an die biblischen Geschichten dispensiert Spinoza nur diejenigen, die auf dem Standpunkte seiner „Vernunftreligion“ stehen, wie aus folgendem erhellt: (II, p. 19) (Puto, eum,) qui eas (i. e. historias) ignorat, et nihilo minus lumine naturali novit, Deum esse et quae porro diximus, et deinde veram vivendi rationem habet, beatum omnino esse, *imo vulgo beatiorem, quia praeter veras opiniones, clarum insuper et distinctum habet conceptum.*

quis, doctrinam, quam modo diximus, evidentius ostendunt, hominumque animos maxime movere possunt.) Die richtige Auswahl und Interpretation der Geschichten muss den Religionsdienern obliegen, da sonst das Volk, sich selbst überlassen, Gefahr liefe, über dem im Grunde nebensächlichen historischen Drum und Dran den eigentlichen lehrhaften Kern zu übersehen. (II, p. 20. At ipsum vulgus non satis aptum est ad faciendum de iis [i. e. historiis] judicium, utpote quod magis narrationibus et rerum singulari et inexpectato eventu, quam ipsa historiarum doctrina delectatur: atque hac de causa praeter lectionem historiarum Pastoribus sive Ecclesiae ministris insuper indiget, qui ipsum pro imbecillitate ejus ingenii doceant.) Und dieser heilbringende Lehrgehalt ist es ja allein, umdeswillen die biblischen Geschichten den profanen Erzählungen vorzuziehen sind. (II, p. 20. Narrationes in Vetere et in Novo Testamento contentae, reliquis profanis [et ipsae etiam inter se unae aliis], praestantiores sunt, pro ratione salutarium opinionum, quae ex iis sequuntur.)

Nachdem wir nun Spinozas Untersuchungen über die einzelnen biblischen Grundbegriffe gefolgt sind, wird uns das Resultat, zu dem unser Philosoph rücksichtlich der gesamten Bibellehre gelangt, nicht mehr befremden können. Es lässt sich etwa folgendermassen zusammenfassen: Nicht sublime Spekulationen will uns die Bibel vermitteln, sondern die einfache Thatsache, dass der durch Gerechtigkeits- und Nächstenliebe sich beweisende Gehorsam gegen Gott die Menschen zur Seligkeit führt. Die wenigen theoretischen Elemente, die der Bibellehre angehören, sind der Fassungskraft des Volkes angepasst und wollen nicht auf ihren Erkenntniswert, sondern auf ihre praktische Motivationskraft hin geprüft sein (cf. II, p. 100, 102 u. 110).

Nach diesem Ergebnis hat sich nun einzig und allein die Wesensbestimmung der Religion zu richten. Und so heisst es denn auch II, p. 108: Fides (= religio revelata) ex hoc dato fundamento sic definiri debet, nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga

Deum obedientia, et hac obedientia posita, necessario ponuntur. Aus dieser Definition leitet Spinoza folgende Bestimmungen ab: I. Fidem non per se, sed tantum ratione obedientiae salutiferam esse, vel, ut ait Jacob. cap. 2, vs. 17, fidem per se absque operibus mortuam esse. II. Is, qui vere est obediens, necessario veram et salutiferam habet fidem (II, p. 108 und 109). Der objektive Wahrheitsgehalt der einzelnen Glaubensvorstellungen ist völlig irrelevant. Manche Dogmen mögen nicht einen Schatten von Wahrheit enthalten und sind deshalb nicht als minderwertig zu taxieren, so lange sie nur dem Gläubigen subjektiv feststehen und — was die Hauptsache ist — sich als kräftige Triebfedern zum sittlichen Handeln erweisen (II, p. 109. Fidem non tam requirere vera quam pia dogmata, hoc est talia, quae animum ad obedientiam movent, tametsi inter ea plurima sint, quae nec umbram veritatis habent; dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret, alias rebellis necessario esset). Bei dem subjektiv differierenden Charakter der einzelnen Menschen ist es aber undenkbar, dass irgend welche beliebige Vorstellungen überall die gleiche praktische Wirkung hervorrufen (II, p. 110. commune hominium ingenium varium ad modum esse, nec omnes in omnibus aeque acquiescere, sed opiniones diverso modo homines regere, quippe quae hunc ad devotionem, eae ipsae alterum ad risum et contemtum movent). Demnach wäre es ein aussichtsloses Beginnen, Dogmen einer allgemeinen Religion aufstellen zu wollen. Denn die letztere ruht ja einzig und allein auf der Voraussetzung, dass auch in der Imaginationssphäre eine Übereinstimmung möglich sei. Ist aber nun in der That eine solche Übereinstimmung für Spinoza so ganz ausgeschlossen, wie es nach der eben zitierten Stelle scheinen möchte? Erinnern wir uns, dass früher Spinoza gewisse theoretische Vorstellungen bei allen Propheten wiederfand oder wieder zu finden glaubte. Diese Vorstellungen, bei den Propheten unabtrennbar von dem sittlichen Kerne ihrer Persönlichkeit, ja diesem gleichsam entsprungen (cf. oben, p. 29, 30), bilden nun auch die feste Grundlage der Fides Catholica sive universalis. Denn alle Menschen, die nur ope imagina-

tionis die Welt erfassen, sind insofern (mit den Propheten und untereinander) wesensgleich, als sie ausnahmslos jener Dogmen als Stützen zum sittlichen Handeln bedürfen: Ad Fidem Catholicam ea solummodo dogmata pertinent, quae erga Deum obedientia absolute ponit, et quibus ignoratis, obedientia est absolute impossibilis und Ad Fidem Catholicam sive universalem nulla dogmata pertinere, de quibus inter honestos[1]) potest dari controversia.

Nach diesen Bestimmungen erscheinen die Dogmen der allgemeinen Religion mit den Kantischen Postulaten der praktischen Vernunft identisch. Hier wie dort theoretische Vorstellungen, die conditio sine qua non des sittlichen Handelns (Vergl. hierüber z. B. nur: Kritik der reinen Vernunft (Reclam) p. 626 . . . „Es ist schlechterdings notwendig, dass etwas geschehen muss, nämlich, dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische

[1]) Unter den honesti sind nun keineswegs die „honetten Leute“ zu verstehen, wie A. van der Linde will (Spinoza, seine Lehre und deren Nachwirkungen in Holland 1862, p. 125), sondern (worauf das Obige hinweist) solche, deren ganzes Streben dem Sittlichen zugekehrt ist, und die infolgedessen insgesamt (nulla controversia) die Unentbehrlichkeit jener Vorstellungen zur Erfüllung der Sittengebote eingesehen haben. — Wir haben bis jetzt jede Auseinandersetzung mit A. v. d. Linde absichtlich vermieden, weil wir dessen Ausführungen über den tract. theol.-pol. (a. a. O. p. 103—133) für gänzlich ungeeignet halten, das Verständnis dieser Schrift zu fördern. A. v. d. L. ist zu sehr Anwalt des konservativ-christlichen Standpunktes, um mit der nötigen Ruhe und Objektivität in die Gedankengänge Spinozas sich versenken zu können. „Die Lösung aller Probleme, auch der höchsten Probleme der Philosophie“, so bekennt er in der Vorrede p. XXX, „liegt für uns im Christentume, weil wir in ihm nur die Antwort finden auf die Rätsel unserer Existenz“. A. v. d. L. scheint es Spinoza nicht vergessen zu können, dass er die Grundlage des „positiven“ Glaubens angegriffen hat und sucht mit allen Mitteln — hie und da nicht ohne Gehässigkeit — hauptsächlich die Argumentationen Spinozas, die hierauf Bezug haben — freilich erfolglos — zu entkräften.

Gültigkeit habe, nämlich, dass ein Gott und eine zukünftige Welt sei: ich weiss auch ganz gewiss, dass Niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich an ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher: dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.“)

Nur kommt diesen Dogmen Spinozas nicht der gleiche Grad von Vernünftigkeit zu wie den Kantischen Postulaten (cf. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, II. Bd., p. 120 ff.). Der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt, der bei der Untersuchung der spekulativen Bestandteile aller Offenbarung der durchschlagendste war, bricht, wie wir sahen, auch hier wieder hervor: Die Dogmen sind und bleiben für Spinoza um ihres bloss imaginationsmässigen Ursprungs willen ein Untervernünftiges.

Welches sind nun die Glaubensartikel der Fides Catholica? II, p. 110 führt sie Spinoza in ihrer Vollzähligkeit vor:

I. Deum, hoc est ens supremum, summe justum et misericordem, sive verae vitae exemplar, existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum Iudicem noscere.

II. Eum esse unicum: hoc enim etiam ad supremam devotionem, admirationem, et amorem erga Deum absolute requiri, nemo dubitare potest. Devotio namque, admiratio, et amor, ex sola excellentia unius supra reliquos orientur.

III. Eum ubique esse praesentem, vel omnia ipsi patere. Si res ipsum latere crederentur, vel ipsum omnia videre ignoraretur, de aequitate ejus Justitiae, qua omnia dirigit, dubitaretur, vel ipsa ignoraretur.

IV. Ipsum in omnia supremum habere jus et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et

singulari gratia facere. Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini.

V. Cultum Dei, ejusque obedientiam, in sola Justitia et Charitate, sive amore erga proximum, consistere.

VI. Omnes, qui hoc vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse; reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos. Si homines hoc firmiter non crederent, nihil causae esset, cur Deo potius quam voluptatibus obtemperare mallent.

VII. Denique, Deum poenitentibus peccata condonare. Nullus enim est, qui non peccet; si igitur hoc non statueretur, omnes de sua salute desperarent, nec ulla esset ratio, cur Deum misericordem crederent; qui autem hoc firmiter credit, videlicet Deum ex misericordia et gratia, qua omnia dirigit, hominium peccata condonare, et hac de causa in Dei amore magis incenditur, is revera Christum secundum Spiritum novit, et Christus in eo est.

Diese Dogmen wollen nichts anderes sein als universae Scripturae intenti funcamentalia (II, p. 110). Dass aber Spinoza bei deren Aufsuchung seinem Interpretationskanon, nämlich die Schrift nur durch die Schrift zu erklären, keineswegs treu geblieben ist, haben wir oft genug zu bemerken Gelegenheit gehabt. Zu welchen Resultaten er eigentlich hätte gelangen müssen, könnte uns nur die — heute noch nicht abgeschlossene — Wissenschaft der biblischen Theologie zeigen, die seine vorurteilsfreie Methode adoptiert hat. Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier auf diese Frage näher eingehen. Nur dies heben wir hervor, dass eine einheitliche Bibellehre in Spinozas Sinn jener theologischen Disziplin zufolge überhaupt unmöglich ist. Denn die Bibellehre stellt sich als eine verschiedene Höhepunkte und Intervalle aufweisende Entwickelungskette dar. Mit dem Gedanken einer Entwickelung[1]) aber, der doch allein ein geschichtliches Ver-

[1]) cf. z. B.: Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 2. Aufl., 1892; Marti, Ausgabe von Kaysers Theologie des Alten Testamentes, 2. Aufl., 1894; ferner J. H. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., 1892; J. H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (1896 u. 1897).

ständnis ermöglicht, kann sich Spinozas Philosophie nicht befreunden[1]). Denn die letztere wird ganz von dem starren, ateleologischen Seinsbegriff beherrscht. Sehr zutreffend sagt daher Pfleiderer (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 1. Bd., p. 66): „Mit der Verwerfung der «Zweckursachen» (im Spinozistischen System) ist auch der Begriff der «Entwickelung» oder des Wirklichwerdens der in der Anlage präformierten Zwecke abgelehnt, und mit der Verwerfung der Entwickelung ist das Verständnis des geschichtlichen Lebens der Menschheit überhaupt und der geschichtlichen Religion insbesondere unmöglich gemacht." In der Konsequenz der Spinozistischen Alleinheitslehre liegt es nur, wenn die Zeit für eine inadäquate Auffassung der imaginatio erklärt wird (cf. Eth. II, prop. XLIV, deren 1. und 2. coroll., sowie das scholium zu dem 1. coroll., I., p. 107 und 108).

Freilich ist — was nicht vergessen werden darf — an der unhistorischen Position Spinozas auch der oben (p. 27) erwähnte, von stoischen Ideen beeinflusste Rationalismus schuld, der den Offenbarungskern als der menschlichen Vernunft eingepflanzt betrachtet Dadurch berührt sich unser Philosoph mit einem Herbert von Cherbury, dessen fünf Artikel übrigens eine grosse Ähnlichkeit mit Spinozas Dogmen aufweisen (cf. über Herbert von Cherbury, Dilthey a. a. O., p. 30 ff.; ferner Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 1. Bd., p. 215—220; O. Pfleiderer, a. a. O., p. 108—11, und C. Güttler, Eduard Lord Herbert von Cherbury, 1897).

Spinoza hat jedoch — von den anderen Unterschieden, die zwischen den beiden Denkern bestehen, ganz abgesehen — die Fides Catholica niemals wie Herbert als eine historisch wirkliche, sondern nur als eine in Zukunft zu verwirklichende betrachtet. Es ist aber wieder bezeichnend für die entwickelungsfeindliche Richtung unseres Philosophen, wenn er seine Dogmen als allgemein verbindlich an die Stelle des alten Symbols setzen will. Nun enthält ja die Bestimmung,

[1]) Über die Zugeständnisse, die Spinoza trotzdem in diesem Punkte an die Erfahrung macht, siehe unten.

dass rücksichtlich der Zurechtlegung und Veranschaulichung der einzelnen Dogmen die grösstmögliche individuelle Freiheit herrschen darf[1]), zweifellos eine Konzession an das Bestehende, allein sie ist noch lange nicht zureichend zur Überbrückung des Gegensatzes von altem und neuem Glauben. So wird das Christentum, als die im Abendland am weitesten verbreitete Religion, stets eine Berücksichtigung seiner spezifischen Lehren verlangen, vor allem der in seinem Heils- und Erlösungsglauben beschlossenen Mysterien, und niemals an einem (nach christlicher Auffassung) so dünnen und kraftlosen Religions- und Bibelextrakt Befriedigung finden.

Soll eine „allgemeine Religion" sich als lebensfähig erweisen, so muss auch das im Kultus sich manifestierende soziale Moment in besonderer Weise bedacht sein. Positive Vorschläge giebt nun aber Spinoza hierüber nicht, sondern er

[1]) II, p. 111. Atque haec omnia nemo ignorare potest, apprime cognitu necessaria esse, ut homines, nullo excepto, ex praescripto Legis supra explicato, Deo obedire possint; nam horum aliquo sublato, tollitur etiam obedientia. Caeterum, quid Deus, sive illud verae vitae exemplar, sit: an scilicet sit ignis, spiritus, lux, cogitatio etc., id nihil ad Fidem; ut nec etiam, qua ratione sit verae vitae exemplar, an scilicet propterea, quod animum justum et misericordem habet, vel quia res omnes per ipsum sunt et agunt, et consequenter nos etiam per ipsum intelligimus, et per ipsum id, quod verum, aequum, et bonum est, videmus? Perinde est, quicquid de his unusquisque statuerit. Deinde nihil etiam ad Fidem, si quis credat, quod Deus secundum essentiam vel secundum potentiam ubique sit; quod res dirigit ex libertate vel necessitate naturae; quod leges tanquam princeps praescribat, vel tanquam aeternas veritates doceat; quod homo ex arbitrii libertate vel ex necessitate divini decreti Deo obediat; quodque denique praemium bonorum et poena malorum naturalis vel supranaturalis sit. Haec, et similia, inquam, nihil refert in respectu Fidei, qua ratione unus quisque intelligat; dummodo nihil eum in finem concludat, ut majorem licentiam ad peccandum sumat, vel ut minus fiat Deo obtemperans: quinimo unusquisque, ut jam supra diximus, haec Fidei dogmata ad suum captum accommodare tenetur, eaque sibi eo modo interpretari, quo sibi videtur eadem facilius, sine ulla haesitatione, sed integro animi consensu, amplecti posse, ut consequenter Deo pleno animi consensu obediat.

überlässt es der Regierung, hierüber die dem Frieden und der Erhaltung des Staates förderlichen Bestimmungen zu treffen. (II, p. 159 . . . cultum religionis externum, et omne pietatis exercitium, reipublicae paci et conservationi debere accommodari, si recte Deo obtemperare velimus.)[1]) Wie wenig sympathisch sonst Spinoza diesem cultus externus gegenübersteht, zeigt uns seine Vernunftreligion (cf. später p. 60) und die (durch die letztere beeinflusste) Kritik der Ceremonien. Die jüdischen Zeremonien haben lediglich der Konsolidierung des hebräischen Staates gedient (cf. II, p. 11—18) und sind natürlich um deswillen für die Fides Catholica völlig belanglos. Über die christlichen Zeremonien bemerkt Spinoza (II, p. 18) Quod autem ad Christianorum caeremonias attinet, nempe Baptismum, Coenam dominicam, festa, orationes externas, et si quae adhuc aliae, quae toti Christianismo communes sunt semperque fuerunt; si eae unquam a Christo aut ab Apostolis institutae sunt (quod adhuc mihi non satis constat), eae non nisi ut universalis Ecclesiae signa externa institutae sunt, non autem ut res, quae ad beatitudinem aliquid faciunt, vel quae aliquid sanctimoniae in se habeat. Quare, quamvis hae caeremoniae non ratione Imperii, ratione tamen integrae Societatis tantum institutae sunt, adeoque ille, qui solus vivit, iis minime tenetur; imo, qui in imperio, ubi Christiana religio interdicta est, vivit, is ab his caeremoniis abstinere tenetur, et nihilominus poterit beate vivere.

Ziehen wir das Fazit aus allen diesen Bemerkungen über den cultus externus, so ergiebt sich eine wenig befriedigende Position: auf der einen Seite wird der cultus externus beibehalten, und die nähere Ausgestaltung desselben dem Staate überwiesen, auf der anderen Seite wird jedoch die Entbehrlichkeit und Überflüssigkeit aller Zeremonien und damit die Bedeutungslosigkeit des cultus externus deutlich genug hervorgehoben. Hieraus ist aber ersichtlich, dass Spinoza keineswegs ein vollständiger, bis in's Einzelne durchdachter Plan

[1]) Über das Verhältnis von Kirche und Staat giebt uns c. XVI—XX Aufschluss. Vergl. hierüber Kuno Fischer a. a. O. p 318 ff.

einer Religionsreform vorschwebte. Gerade die praktischen Fragen mussten unserem Philosophen als untergeordnet erscheinen. Was dagegen Spinoza selbst nachdrücklich[1]) als die Hauptaufgabe des Traktates bezeichnet, ist

die Trennung von Theologie und Philosophie.

Wenn früher mit aller Heftigkeit darüber gestritten wurde, ob die Philosophie der Theologie oder die Theologie der Philosophie als Magd unterthan sein solle, so war dies nur die Folge einer falschen Auffassung von den der Philosophie und der Theologie zugehörigen Arbeitsgebieten. Durch eine richtige Abgrenzung dieser Gebiete soll nach Spinoza die brennende Frage nach dem Verhältnis der beiden Rivalinnen ein für allemal gelöst werden. Für Spinoza ist die Theologie nichts anderes als die Quintessenz des Bibelinhaltes, die Philosophie aber die auf freie Vernunftbethätigung gestellte Wissenschaft oder kurz die Vernunft. Der Streit, ob die Theologie der Philosophie sich unterzuordnen habe oder nicht, ist dadurch zu einem exegetischen geworden; denn es handelt sich um die Frage: Soll die Bibel der Vernunft oder die Vernunft der Bibel anbequemt werden.[2]) Für das Erste, also für eine vernunftgemässe Deutung der Schrift, war Maimonides eingetreten, dessen Ansichten Spinoza schon bei Besprechung der Bibelexegese (cf. oben p. 9) energisch zurückgewiesen hat. Nun gilt es noch, die entgegengesetzte Auffassung des Jehuda Alpakhar zu widerlegen. Nach Jehuda Alpakhar ist die Schrift nicht deshalb metaphorisch auszulegen, weil der Wortsinn der Vernunft, sondern nur, weil er den ausdrücklichen Schriftdogmen widerspricht. (II, p. 113. Et quamvis hic [i. e. Maimonides] author magnae inter eos [i. e. Pharisaeos] fuerit authoritatis,

[1]) II, p. 107. Fidem a Philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit.

[2]) II, p. 113. Qui Philosophiam a Theologia separare nesciunt, disputant, num Scriptura Rationi, an contra Ratio Scripturae debeat ancillari; hoc est, an sensus Scripturae Rationi, an vero Ratio Scripturae accommodari debeat.

eorum tamen maxima pars hac in re ab eo recedit, et pedibus it in sententiam cujusdam R. Jehudae Alpakhar, qui errorem Maimonidis vitare cupiens in alterum ei contrarium incidit. Statuit scilicet, Rationem Scripturae ancillari debere, eique prorsus submitti; nec aliquid in Scriptura propterea metaphorice explicandum sensit, quod literalis sensus Rationi, sed tantum quia ipsi Scripturae, hoc est claris ejus dogmatibus repugnat.) So lehrt z. B. die Bibel unmissverständlich die Einzigkeit Gottes (Exod. 6, 4). Findet man nun, dass einige Stellen von Gott im Plural reden, so sind diese metaphorisch zu deuten; doch nicht etwa, weil die Vernunft für die Einzigkeit Gottes spricht, sondern nur, weil die ausdrückliche Schriftlehre eine solche Gottesauffassung fixierte (II, p. 114). Die von Jehuda Alpakhar empfohlene Methode hält nun Spinoza für richtig und zweckmässig, so lange wir über den Sinn der Bibel noch im Unklaren sind. Ist aber der wahre Bibelsinn einmal deutlich ermittelt, so muss das vernünftige Urteil eintreten und entscheiden, ob das in der Bibel Gelehrte für uns Verbindlichkeit haben dürfte oder nicht (II, p. 114). Jehuda Alpakhar ist daher ebenso sehr im Unrecht wie Maimonides: Die Theologie ist weder die Magd der Philosophie, noch umgekehrt die Philosophie die der Theologie; beide sind vielmehr völlig unabhängig von einander. Denn beide haben ihr eigenes Reich: die Vernunft das Reich der Wahrheit und Weisheit, die Theologie das der Frömmigkeit und des Gehorsams. Die menschliche Vernunft ist unfähig, zu bestimmen, dass das Heil ohne Erkenntnis, allein durch den Gehorsam erreichbar ist.[1]) Die Theologie schreibt gerade nur diesen Gehorsam vor; sie bestimmt die Dogmen nur insoweit, als sie zum Gehorsam beitragen, über den Wahrheitsgehalt derselben steht die Entscheidung allein der Vernunft

[1]) Offenbar taucht hier die suprarationale Auffassung wieder auf, die sich in der in c. XV. bes. II, p. 119 gegebenen Schlussabrechnung in auffallender Weise hervordrängt. Spinoza mochte, vielleicht infolge von Erfahrungen mit der nächsten Umgebung (vergl. auch den Briefwechsel mit Blyenbergh), allmählich eingesehen haben, dass er seine eigene Überzeugung, derzufolge der Bibel-

zu. (II, p. 117. Pro inconcusso statuimus, quod nec Theologia Rationi, nec Ratio Theologiae ancillari teneatur, sed una quaeque suum regnum obtineat. Nempe, uti diximus, Ratio regnum veritatis et sapientiae, Theologia autem pietatis et obedientiae. Nam Rationis potentia, ut jam ostendimus, non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati. Theologia vero nihil praeter hoc dictat, nihilque praeter obedientiam imperat, et contra Rationem nihil vult, neque potest: Fidei enim dogmata ... eatenus tantum determinat, quatenus obedientiae sufficit; quomodo autem praecise ratione veritatis intelligenda sint, Rationi determinandum relinquit.)

Eine solche Scheidung von Theologie und Philosophie ist aber nach dem von Spinoza selbst Eruierten nur berechtigt, wenn wir die rein theoretischen Vorstellungen, die zum sittlichen Handeln führen, nicht jedoch, wenn wir die von der Theologie gebotene Moral, zu deren Verwirklichung jene Vorstellungen unumgänglich notwendig sind, also den Kern der Offenbarung selbst, ins Auge fassen. Die ersteren brauchen in der That nicht einen Schatten von Wahrheit zu enthalten (siehe oben p. 47), dagegen wird die letzteren bald aus der Vernunft (cf. oben p. 26), bald aus der imaginatio abgeleitet (cf. p. 13 ff. und 28). In beiden Fällen liegt sie aber im Machtbereich der Philosophie und zwar entweder als eine den anderen Vernunfterkenntnissen ebenbürtige Wahrheit oder, um ihres vorstellungsmässigen Charakters willen als ein Inadäquates d. h. Unvollkommenes und Minderwertiges. Dadurch wird offenbar die strenge Grenzsperre zwischen Theologie und Philosophie wieder aufgehoben. Spinoza wollte für die Freiheit und Unabhängigkeit der Philosophie eintreten, konnte aber die Selbständigkeit der Theologie nur um den Preis

inhalt ein Unternünftiges ist, nicht so ganz unverhüllt vortragen dürfe, und bequemte sich, um mit seinem Buchenicht völlig Fiasko zu machen, der damaligen Theologie, so gut es eben ging, an. Beachtenswert ist es aber, dass auch hier palimpsestartig die (allerdings etwas modifizierte) älteste rationale Offenbarungsphase durchschimmert. Siehe hierüber unten.

einer Akkommodation an die traditionelle Auffassung vom Wesen der Offenbarung retten, dadurch nämlich, dass er die Lehre der Theologie als übervernünftig und über jeder Vernunftkontrole erhaben darstellte. Diese suprarationale Position, die Spinoza oben vertritt (cf. Nam Rationis potentia ... non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati), ist ja, wie wir bereits des öftern sahen, nichts anderes als eine solche Akkomodation.

Die Offenbarung, ein jenseits unserer Erkenntnissphäre Liegendes — und doch verbindlich für uns? Wie kann die Vernunft, die wir doch allem exegetisch Ermittelten gegenüber anwenden sollen,[1]) ein Übervernünftiges anerkennen? Spinoza sieht die Gefahr wohl, die hier lauert. Sobald nämlich die Offenbarung begreiflich wird und in die Region der Ratio herabsteigt, hat sie ihren übervernünftigen Charakter abgestreift: Die Theologie wird zu einem Teil der Philosophie. (II, p. 117. Verum enim vero, quandoquidem Theologiae fundamentum, quod scilicet homines vel sola obedientia salvantur, Ratione non possumus demonstrare, verum sit an falsum, potest ergo nobis etiam objici, cur igitur id credimus? Si sine ratione, tanquam coeci, id ipsum amplectimur, ergo nos etiam stulte et sine judicio agimus. Quod si contra statuere velimus, hoc fundamentum Ratione demonstrari posse, erit ergo Theologia Philosophiae pars, nec ab eadem esset separanda.) Deshalb lässt er die Vernunft nicht etwa auf Grund einer mathematischen, d. h. wissenschaftlichen, sondern einer bloss moralischen Gewissheit sich für die Offenbarung entscheiden. (II, p. 118. ... at nihilominus nos judicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur.) Der moralische Kern jeder prophetischen Persönlichkeit bürgt uns für die Lauterkeit und Reinheit der Absichten: Die prophetische Lehre ist kein Betrügerfabrikat. (II, p. 118. ... Quoniam videmus Prophetas Charitatem et Justitiam supra omnia commendare, et nihil aliud intendere, hinc concludimus, eos

[1]) II, p. 114. Postquam verum sensum eruimus, necessario judicio et Ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus.

non dolo malo, sed ex vero animo docuisse, homines obedientia et fide beatos fieri.[1]) Eine höhere Gewissheit verlangen heisst überdies Unmögliches verlangen. Denn (II, p. 118) non est quod spectemus, nos de certiores esse posse quam ipsos Prophetas, quibus primo revelatum fuit, et quorum tamen certitudo non nisi moralis fuit. Müsste aber Spinoza nicht gerade für die mathematische Gewissheit eintreten, wenn er II, p. 119 die Übervernünftigkeit preisgiebt und den vernünftigen Charakter der Offenbarung als einen weiteren Grund für deren Annehmbarkeit betrachtet? II, p. 119 heisst es: (Prophetae) nihil morale docuerunt, quod cum Ratione planissime non conveniat; nam non temere est, quod verbum Dei in Prophetis cum ipso verbo Dei in nobis loquente omnino conveniat. Steuert Spinoza nicht damit direkt der Klippe zu, der er doch entrinnen wollte oder entronnen zu sein glaubte? Die Offenbarung ist ja unserer Stelle zufolge ein Vernünftiges und musste deshalb als ein Teil der Philosophie gefasst werden. Doch diese Konsequenz zieht Spinoza nicht; es kommt ihm die Diskrepanz mit der suprarationalen Position gar nicht zum Bewusstsein. Die Unbeweisbarkeit der Offenbarung wird auch hier aufrecht erhalten. Unser judicium soll sich aber hieran nicht stossen. Denn — das letzte Argument — die Offenbarung ist eine notwendige Stütze und ein erhebender Trost für die schwachen und zerschlagenen Herzen. Wollen wir dieser Lehre die Anerkennung versagen bloss deshalb, weil sie nicht mathematisch demonstrierbar ist? Insciti quidem est, id, quod tot Prophetarum testimoniis confirmatum est, et *ex quo magnum solamen iis, qui Ratione non ita pollent, oritur*, et Reipublicae non mediocris utilitas sequitur, et quod absolute sine periculo aut damno credere possumus, nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa, quia mathematice demonstrari nequit (II, p. 119).

[1]) Wenn Spinoza II, p. 118 und 119 die Bestätigung durch Zeichen und Wunder ausdrücklich als einen Grund für die Annehmbarkeit der Offenbarung vorführt, so ist dies eine etwas überraschende Akkommodation. Man erinnere sich nur, wie Spinoza (im 6. Kapitel unseres Traktats) die objektive Möglichkeit der Wunder bestritt.

Ohne die Offenbarung müssten wir an dem Heile fast aller zweifeln. Denn gehorchen können alle, aber vernunftgemäss leben nur wenige. (II, p. 120. Omnes absolute obedire possunt, et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo Rationis ductu acquirunt; adeoque, nisi hoc Scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute debitaremus.) Damit ist aber angedeutet, dass das Ziel, dem die Theologie zustrebt, noch auf einem anderen und zwar schwierigeren Wege erreichbar ist. Eine kurze Skizzierung dieses Heilsweges unternimmt Spinoza im IV. Kapitel unseres Traktates.[1]) Eine philosophische

Vernunftreligion

ist es, die Spinoza hier lehrt. Sie stellt sich als eine Forderung der lex divina dar. Was haben wir nun unter der letzteren zu verstehen? Während menschliche Gesetze lediglich zum Schutze des Lebens und des Staates dienen, hat das göttliche Gesetz die Erlangung des höchsten Gutes, das einzig und allein in der wahren Erkenntnis und Liebe Gottes besteht, zum Endzweck. (II, p. 3. Cum Lex nihil aliud sit, quam ratio vivendi, quam homines ob aliquem finem sibi vel aliis praescribunt, ideo Lex distinguenda videtur in humanam et divinam. Per humanam intelligo rationem vivendi quae ad tutandam vitam et rempublicam tantum inservit; per Divinam autem, quae solum summum bonum, hoc est Dei veram cognitionem et amorem, spectat.) Eine Erläuterung und Begründung erhält diese Bestimmung durch folgende Sätze: Wollen wir wirklich unser Bestes, so muss unser Streben vor allem auf die Ausbildung unserer Vernunft gerichtet sein; denn sie ist der bessere Teil unseres Wesens: in ihrer Vollkommenheit besteht unser höchstes Gut (II, p. 3). Da nun alle Erkenntnisgewissheit von der Gotteserkenntnis abhängt, so muss unser höchstes Gut und unsere Vollkommenheit allein von der Gotteserkenntnis abhängen. Aber Gott und Welt sind für Spinoza keine getrennte Potenzen. Denn (ibid) nihil sine Deo nec

[1]) Die nähere Ausführung dieser Gedanken fällt nach Spinoza einer Ethica universalis zu. (II, p. 8 und 9.)

esse nec concipi potest, und: omnia, quae in Natura sunt, Dei conceptum, pro ratione suae essentiae suaeque perfectionis, involvunt atque exprimunt. Daraus ergiebt sich, dass die Vervollkommnung in der Naturerkenntnis auch eine Vervollkommnung in der Gotteserkenntnis ist. Die letztere hat naturnotwendig die Gottesliebe im Gefolge. Nun steht die Vollkommenheit eines Menschen in Proportion zu der Vollkommenheit des Gegenstandes, den er liebt. Deshalb: ille necessario perfectissimus est et de summa beatitudine maxime participat, qui Dei, entis nimirum perfectissimi, intellectualem cognitionem supra omnia amat, eademque maxime delectatur. Huc itaque nostrum summum bonum nostraque beatitudo redit, in cognitionem scilicet et amorem Dei (II, p. 3). Die Mittel, die zu diesem Ziele führen, können göttliche Befehle genannt werden, da Gott, insofern er in unserem Verstande existiert, sie uns vorschreibt. Sind nun unter diese Mittel auch der Glaube an „Geschichten“ und die Befolgung von Zeremonien zu rechnen? Die Geschichten sind nicht im stande, uns eine klare und adäquate Idee von Gott zu vermitteln und dadurch die Liebe zu Gott in uns zu erwecken. Denn (II, p. 5) amor Dei ab ejus cognitione oritur; ejus autem cognitio *ex communibus notionibus* per se certis et notis hauriri debet; quare longe abest, ut fides historiarum requisitum sit necessarium, ut ad summum nostrum bonum perveniamus. Die historischen Erzählungen haben höchstens Nutzen für uns im bürgerlichen Leben. (ibid.) Quamvis fides historiarum Dei cognitionem et amorem nobis dare nequeat, eorum tamen lectionem, ratione vitae civilis, perutilem esse, non negamus; quo enim hominum mores et conditiones, quae ex nulla re melius quam ex eorum actionibus nosci possunt, observaverimus et melius noverimus, eo inter ipsos cautius vivere, nostrasque actiones et vitam eorum ingenio, quantum Ratio fert, melius accommodare poterimus. Wie verhält es sich nun mit den Zeremonien? Das göttliche Gesetz erscheint, weil es auf die notiones communes sich gründet, als ein Naturgesetz, das allen gemein und gewissermassen in die Seele geschrieben ist. Zeremonien haben aber immer nur eine partielle und temporäre Bedeutung. Sie sind nicht aus dem

Wesen des Menschen abgeleitet und tragen nichts zur Vervollkommnung unseres Verstandes und folglich auch nichts zur Erreichung der Seligkeit und des Heiles bei. Sie müssen deshalb demjenigen, der nach dem göttlichen Gesetze lebt, als überflüssige und gleichgültige Institutionen erscheinen. (II, p. 5).

Ist aber die Liebe Gottes des Menschen höchstes Glück, der Endzweck und Zielpunkt aller menschlichen Handlungen, so befolgt nur derjenige das göttliche Gesetz, der Gott nicht aus Furcht vor Strafe, auch nicht aus Liebe zu einer andern Sache, wie Vergnügen, Ruhm u. s. w., zu lieben trachtet, sondern nur deshalb, weil er Gott kennt oder weil er weiss, dass diese Erkenntnis und Liebe das höchste Gut ist (II, p. 4). Der sinnliche Mensch vermag dies nicht zu fassen, er findet in diesem höchsten Gute nichts, was er betasten, essen könnte, oder was ihm fleischliches Vergnügen bereitete. Wer aber weiss, dass wir nichts Trefflicheres als die Vernunft und einen gesunden Verstand besitzen, wird diese als das Dauerhafteste betrachten. (ibid.) Er wird zugleich die grösste Belohnung des göttlichen Gesetzes in ihm selbst finden: (II, p. 5) Videmus, summum legis divinae praemium esse, ipsam legem, nempe Deum cognoscere, eumque ex vera libertate, et animo integro et constante, amare; poenam autem, horum privationem et carnis servitutem, sive animum inconstantem et fluctuantem. Die gewöhnlichen Vorstellungen von Belohnung und Strafe sind freilich ganz andere. Sie beruhen alle auf einer anthropomorphen Gottesauffassung, die Gott bald als Richter, bald als Gesetzgeber und König betrachtet. Kommt Gottes Wesen in solchen Prädikaten adäquat zum Ausdruck? Als Pantheist muss er natürlich diese Frage verneinen. Hören wir seine Deduktion. Gottes Wille und Intellekt sind identisch ihrer Natur nach und verschieden nur rücksichtlich unserer menschlichen Auffassungsweise (II, p. 5). Cum ad hoc tantum attendimus, quod natura nostra Trianguli in natura Divina ab aeterno continetur tanquam aeterna veritas, tum dicimus, Deum trianguli ideam habere, sive naturam trianguli intelligere. Sed cum postea ad hoc attendimus, quod natura trianguli sic in

natura divina continetur ex sola necessitate divinae naturae, et non ex necessitate essentiae et naturae, trianguli; imo, quod necessitas essentiae et proprietatum trianguli, quatenus etiam ut aeternae veritates concipiuntur, a sola necessitate divinae naturae et intellectus pendeat, et non ex natura trianguli; tum id ipsum, quod Dei intellectum vocavimus, Dei voluntatem sive decretum appellamus. Quare respectu Dei unum et idem affirmamus, cum dicimus, Deum ab aeterno decrevisse et voluisse, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, vel, Deum hoc ipsum intellexisse. Unde sequitur Dei affirmationes et negationes aeternam semper necessitatem sive veritatem involvere. Die adäquate Erkenntnis führt nun jedesmal zur Statuierung einer ewigen Wahrheit, wo die inadäquate einen gesetzmässigen Befehl erblickt. Auf Grund solcher imaginationsmässiger Auffassungen des göttlichen Gesetzes wurde Gott zum Richter und Gesetzgeber gemacht, während er doch in Wahrheit mit der Natur identisch ist.

Von diesem Standpunkt aus erscheint die Religio revelata als ein Minderwertiges — und dies wegen ihres durch die Erkenntnisform der imaginatio bedingten Inhaltes[1]). Denn

[1]) Es darf aber nicht verschwiegen werden, dass Spinoza hier und da die religio revelata und die auf der lex divina sich erhebende Vernunftreligion indentifiziert. So in der praefatio (I, p. 354. Religio catholica sive lex divina per Prophetas et Apostolos universo humano generi revelata) und des öftern in c. XII. Doch ist dies leicht begreiflich. In der praefatio, dem jüngsten Bestandteile des Traktates, hat Spinoza alle Differenzen seiner eigentlichen Lehre mit der traditionellen abgeschwächt oder als unerheblich und ungefährlich dargestellt, um sich den Erfolg seines Werkes nicht von vornherein zu verkümmern. In c. XII. aber, das die älteste rationale Offenbarungsphase enthält (Kuno Fischer ist sogar geneigt, es der Apologie zuzuweisen, siehe hierüber oben S. 4), war zu einer Identifikation von Offenbarungsreligion und Vernunftreligion um so eher Anlass vorhanden, als hier auch der Offenbarungsgehalt als vernunftgemäss betrachtet wird. (Ausserdem mag auch hier bei der letzten Redaktion die in der praefatio sich zeigende Harmonisationsarbeit eingegriffen haben.) Solche Stellen scheint denn auch Windelband hauptsächlich im Auge zu haben, wenn er weder in seiner Geschichte der neueren Philosophie noch in seinem Spinoza-Vortrag (in den Präludien) für den tract. theol.-pol. eine Trennung von Vernunftreligion und Offenbarungsreligion vornimmt. Aber die hauptsächlich c. IV. umfassende Schicht — eine genaue Abgrenzung der einzelnen Bestandteile des Traktates halten wir für undurchführbar —, die uns die Lehren der „Ethik“ im Umriss vorführt, und die wir unserer Gegenüberstellung von O. u. V. zu Grunde gelegt haben, lässt die Differenzen zwischen den beiden Religionsformen deutlich genug hervortreten.

ihre Moral ist eine von aussen an uns herantretende, heteronome, die der Vernunftreligion hingegen eine autonome. Der Gott in uns, die Vernunft, bestimmt bei der letzteren all unser Thun und Lassen. Die Vernunftreligion kennt ferner keine Belohnung und Bestrafung im Sinne des VI. Artikels der dogmata. Sie weiss nichts von Sündenvergebung, die auf Reue und Busse folgt[1]) (VII. Artikel) nichts von einer mehr passiven obedientia. Sie appelliert an die Kraft des Individuums, sie wendet sich an die Starken und Gesunden[2]). Wir haben auf der einen Seite solche, denen die Gabe adäquater Erkenntnis verliehen ist und die infolgedessen die höchste Glückseligkeit geniessen dürfen, auf der anderen Seite solche, die verworrene Vorstellungen haben und durch Befolgung der auf ihre Schwachheit zugeschnittenen Gebote der Leidenschaften Herr zu werden suchen.

[1]) Wie Spinoza in seiner Philosophie die Reue beurteilt, erhellt aus Eth. IV, prop. LIV (I, p. 217). Paenitentia virtus non est sive ex Ratione non oritur; sed is, quem facti paenitet, bis miter seu impotens est. Beachtenswert ist auch das scholium (ibid.). Quia homines raro ex dictamine Rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe Humilitas et Poenitentia, et praeter hos Spes et Metus, plus utilitatis quam damni afferunt; atque adeo, quandoquidem *peccandum est, in istam partem potius peccandum.* Nam, si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, quo vinculis conjungi constringique possent? *Terret vulgus, nisi metuat; quare non mirum, quod Prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere Humilitatem, Poenitentiam, et Reverentiam commendaverint.* Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu Rationis vivant, hoc est, ut liberi sint, et beatorum vita fruantur.

[2]) Es ist der frische Hauch des Renaissancegeistes, der uns hier entgegen weht.

Ist nun aber nach Spinozas Philosophie eine Beherrschung der Leidenschaften bei inadäquaten Ideen möglich? Involviert nicht der bei der Offenbarungsreligion vertretene infrarationale Standpunkt gerade in dieser Hinsicht eine Konzession an die Erfahrung, zu der Spinoza von seinem System aus nicht berechtigt war?[1]) Diese Fragen können natürlich nicht an der Hand der kurzen Skizze beantwortet werden, die Spinoza im 4. Kapitel unseres Traktates von seiner Philosophie giebt. Sie weisen uns auf die „Ethik“ und erfordern eine viel eingehendere Darstellung, als sie hier auf so beschränktem Raume geboten werden kann. Sehen wir aber von diesem Punkte ab, wo sind sonst Differenzen zwischen unserem Traktate und der Ethik (soweit wir sie in unserer Abhandlung kennen gelernt haben) nachweisbar? Bei der Vernunftreligion keineswegs. Aber bei der Offenbarungsreligion? Zur richtigen Würdigung der letzteren muss man vor allem bedenken, dass sie eigentlich nur eine exoterische Lehre Spinozas ist. Und

[1]) Pfleiderer äussert sich (a. a. O. p. 66) hierüber: „Wenn doch die Imagination, die verworrene Vorstellung nach Spinoza mit den Passionen und mit der Knechtschaft des Menschen im wesentlichen Zusammenhang steht, so ist schwer einzusehen, wie unter ihrer ausschliesslichen Herrschaft der freudige und konstante Gehorsam gegen das göttliche Gesetz oder das Gute zu Stande gebracht werden könne. Besteht die Vernunft nur im reinen philosophischen Erkennen, so ist die praktische Herrschaft der Vernunft oder das vernunftgemässe Leben der wahren Tugend und Freiheit auf die Erkennenden beschränkt, und alle Andern bleiben dann unabwendlich unter der Herrschaft der Unvernunft, also der Leidenschaft, Unfreiheit und Unsittlichkeit; zwischen der reinen Unvernunft und der reinen Vernunfttreligion gibt es dann nicht irgendwelche Mittelglieder, keine relativ vernünftigen Surrogate, keine pädagogischen Vorstufen der Vernunftreligion.“ Dergleichen hat aber Spinoza nicht nur in unserem Traktate, sondern auch in der Ethik; ich erinnere an das S. 63, Anm. 1, zitierte scholium (insbesondre: Et re vera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt, ut *tandem ex ductu Rationis vivant* hoc est, *ut liberi sint, et beatorum vita fruantur).* — Rauh, der im Gegensatz zu Pfleiderer eine völlige Uebereinstimmung des Traktates mit der „Ethik“ statuiert, geht denn auch vor allem darauf aus, den Nachweis zu erbringen, dass im philosophischen System Spinozas eine

trotzdem — lässt etwa die infrarationale Position[1]) den, der sehen kann und will, im Zweifel über Spinozas wahre Meinung vom Erkenntniswerte der Offenbarung? Und liegt — was hier die Hauptsache ist — diese Meinung nicht etwa in der Konsequenz der Ethik? Anders steht es freilich mit der suprarationalen Auffassung der Offenbarung. Diese ist eine handgreifliche Akkommodation. Dass aber eine solche Akkommodation, die zugleich den Zweck hat, den Leser anzulocken und zu interessieren, um ihn dann allmählich in die neue Gedankenwelt hinüberzuleiten, vom sittlichen Standpunkte aus zu billigen ist, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Spinoza hat eben in unserem Traktate die Regel befolgt, die er selbst im Tractatus de intellectus emendatione empfiehlt (I, p. 6): Quia dum operam damus, ut intellectum in rectam viam redigamus, necesse est vivere; propterea ante omnia cogimur quasdam regulas, tanquam bonas, supponere . . . .

I. *Ad captum vulgi loqui, et illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quoad fieri potest, concedamus; adde quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam.*

adäquate Erkenntnis unmöglich sei, dass infolgedessen auch hier — um mit Pfleiderer zu reden — „die praktische Herrschaft der Vernunft oder das vernunftgemässe Leben der wahren Tugend und Freiheit“ nicht auf die Erkennenden beschränkt sein könne (cf. a. a. O. p. 56). Spinoza ist also Ignoramus-Philosoph. Die Rauh'sche Darstellung ist jedoch keine streng historische und will es auch nicht sein — sie will (cf. a. a. O. p. 45) angeben, wie Spinoza eigentlich sein System konsequenterweise hätte aufbauen müssen. Aber der Ignoramus-Standpunkt unseres Philosophen, auf den Rauh allen Nachdruck legt, ist nicht etwa nur „konstruiert“. Unter Berufung auf Stellen, die nur eine Deutung in diesem Sinne zuzulassen scheinen, hat auch Heussler (der Rationalismus des 17. Jhdts. 1885, S. 82—85). Kuno Fischers Behauptung, Spinozas Philosophie sei absoluter Rationalismus, angegriffen. Mit welchem Recht, werden wir in einer späteren Untersuchung über die Religionslehre der Ethik darzuthun Gelegenheit haben.

[1]) Die rationale Phase können wir hier übergehen. Sie wurde ja durch die jüngere, infrarationale ersetzt.

Offenbarungsreligion und Vernunftreligion — dies sind, wie wir gesehen haben, in unserem Traktate die beiden Wege, auf denen sich der Mensch den innern Frieden, die Seligkeit erwirbt. Die Offenbarungsreligion — mag sie auch je nach dem Standpunkte der Beurteilung ihrer Grundlage bald ein rationales, bald ein infra- oder suprarationales Gepräge aufweisen und bald hier, bald dort eine Beeinflussung von seiten der Philosophie Spinozas verraten —, was ihren Inhalt betrifft, unterscheidet sie sich kaum von den Religionskonstruktionen der Deisten. Wir haben bereits oben p. 51 auf die Ähnlichkeit der Fides Catholica mit Herberts Lehre aufmerksam gemacht. Und in der That eine solche Vereinfachung der positiven Religionen, wie sie Herbert in „De veritate“ (1624) und schon etwa 100 Jahre vor Herbert Thomas Morus in seiner Utopia verkündet[1]), und wie sie auch Jean Bodin im „Colloquium heptaplomeres“ (1593) den Toralba aussprechen lässt[2]), scheint Spinoza zunächst am Herzen zu liegen. Aber mit gutem Rechte konnte Spinoza Lambert Velthuysen in ep. XLIII (olim XLIX) II, p. 347 entgegnen, dass er nicht als Deist und im Interesse des Deismus seinen Traktat geschrieben habe[3]). Denn die Offenbarungsreligion ist nicht sein einziges und letztes Wort, sie ist für ihn nur eine exoterische Lehre, mit der er die Rechtsansprüche einer anmasslichen Theologie zurückweisen und die Unabhängigkeit der Philosophie erkämpfen will. Sie stellt die grosse und breite Strasse dar, auf der das Volk am bequemsten das „göttliche Ziel“ erreichen kann. Des Philosophen eigentliche Lehrmeinung kommt in

[1]) Auf Thomas Morus müsste somit eigentlich der Deismus zurückgeführt werden. cf. Thomas Morus' Utopia, herausgegeben von Victor Michels und Theobald Ziegler p. XXI und XXII.

[2]) Über Bodin vergleiche Wilh. Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 6, p. 106 ff.; ferner H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, I, p. 65 ff.

[3]) In der Velthuysenschen Kritik (ep. XLII, olim XLVIII, II, p. 336) heisst es: (Spinoza) saltem non assurgit supra religionem Deistarum. (cf. aber auch: Praeterea, nisi me conjectura fallat, iste homo se Deistarum finibus non includit, et minores cultûs partes hominibus superesse sinit).

der Vernunftreligion zum Ausdruck. Und dies ist ein schmaler und dornenbesäter Pfad, der nur von wenigen betreten wird.

Wenn wir die Bestimmungen, die Spinoza hierüber giebt, kurz überblicken, so hat es zunächst den Anschein, als ob die Vernunftreligion ganz und restlos in der Vernunft aufgehe, ein reines Vernunftprodukt sei. Allein wenn wir uns erinnern, dass in unserem Traktate (wie in der Ethik) der amor intellectualis Dei den krönenden Abschluss des metaphysischen Gebäudes bildet, so müssen wir zugestehen, dass jenes mystische Element, das in der Ethik einen so milden, verklärenden Schimmer über die manchmal etwas herben und schroffen Konturen des Spinozistischen Systems breitet, auch hier nicht fehlt. Dieses mystische Element war es denn auch, von dem sich der Romantiker Schleiermacher so angezogen fühlen musste. Es enthält in Spinozas Determinismus das Gefühl, das Schleiermacher als das spezifisch religiöse ansprach. Die rationalistische Erkenntnistheorie Spinozas musste zwar — dies zeigen uns die Auseinandersetzungen über die imaginatio als die bei der Dogmenbildung in Betracht kommende Erkenntnisweise — das Gefühl und die Phantasie als etwas Minderwertiges beurteilen, trotzdem hat aber unser Philosoph in der intuitio, die die höchste Erkenntnisstufe darstellt, und die den amor Dei intellectualis hervorruft, das Gefühl und die Phantasie in diejenigen Rechte eingesetzt, die ihnen in der Religion zukommen müssen.

Wenn in unserem Traktate die rationalistische Strömung stärker hervortritt als in der Ethik, so ist dies wohl in erster Linie daraus zu erklären, dass Spinoza sich hier andere Aufgaben gestellt hatte wie dort. Hier galt es offenbar, den Kampf aufzunehmen mit einem historisch gewordenen Unvernünftigen, hier galt es, die Gemüter aufzuklären. Herbart sagt (in der Einleitung in die Philosophie § 142; sämtliche Werke herausgegeben von G. Hartenstein, 1. Bd., p. 237): „Spinoza war ein jüdischer Aufklärer, der in Lessings Aufklärungsperiode Beifall fand, nachdem er früher unbillig war geschmähet und beinahe vergessen worden.“ Dieses Urteil trifft, so wenig es freilich Spinozas Gesamtwirken gerecht zu werden vermag, gewiss auf den

Spinoza des theologisch-politischen Traktates zu. Ja Spinoza war auch ein Aufklärer, und er stand mitten in der gewaltigen Bewegung, die seit den Tagen der Renaissance Europa durchzuckte [1]).

Diese aufklärerische Richtung Spinozas zeigt sich denn auch in seiner Auffassung des Zusammenhangs von Offenbarungsreligion und Vernunftreligion. Die erstere ist nicht nur ein Erziehungsmittel der grossen Masse, sondern sie kann und soll auch zu einer Vorstufe der Vernunftreligion werden. Dieser tiefe Erziehungs- und Entwickelungsgedanke — von Haus aus dem ateleologischen Systeme Spinozas fremd — weist aber auf einen Späteren, auf Lessing, bei dem er eine klassische Begründung und Formulierung gefunden hat.

[1]) Wir haben uns allmählich gewöhnt, von der Aufklärung gering zu denken, weil deren Vertreter (besonders am Schluss des 18 Jahrh. in Deutschland) durch Verflachung und Verwässerung des Tiefsten sich lächerlich machten. Doch dies ist ungerecht und undankbar. Die Aufklärung hat, sofern sie nicht wie bei den eben erwähnten letzten Ausläufern auf einer einseitigen und bornierten Denkart beruhte, eine überaus segensreiche Mission im Geistesleben der europäischen Völker gehabt.

Lebenslauf.

Ich Friedrich Theodor Maurer wurde am 17. April 1873 in Dorlisheim (Unter-Elsass) geboren. Ich besuchte bis zu meinem 13. Lebensjahre die dortige Elementarschule, dann das Progymnasium in Oberehnheim und das protestantische Gymnasium in Strassburg. Nachdem ich an letztgenannter Anstalt im Sommer 1893 die Reifeprüfung bestanden, studierte ich an der Kaiser-Wilhelms-Universität Theologie, Philologie und Philosophie. Ich hörte die Vorlesungen der Herren Professoren Bresslau, Budde, Ficker, Henning, Hensel, Holtzmann, Kaibel, Lobstein, Martin, E. W. Mayer, Nowack, Reitzenstein, Windelband, Ziegler und besuchte die Seminarien der Herren Professoren Ficker, Henning, Martin, Nowack, Windelband, Ziegler. Ihnen allen schulde ich den grössten Dank. Insbesondere fühle ich mich Herrn Prof. Ziegler verpflichtet, der mich zuerst auf das Thema der vorstehenden Abhandlung hingewiesen und während der Ausarbeitung vielfach angeregt und gefördert hat.

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

COLUMBIA UNIVERSITY
0026048957